This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

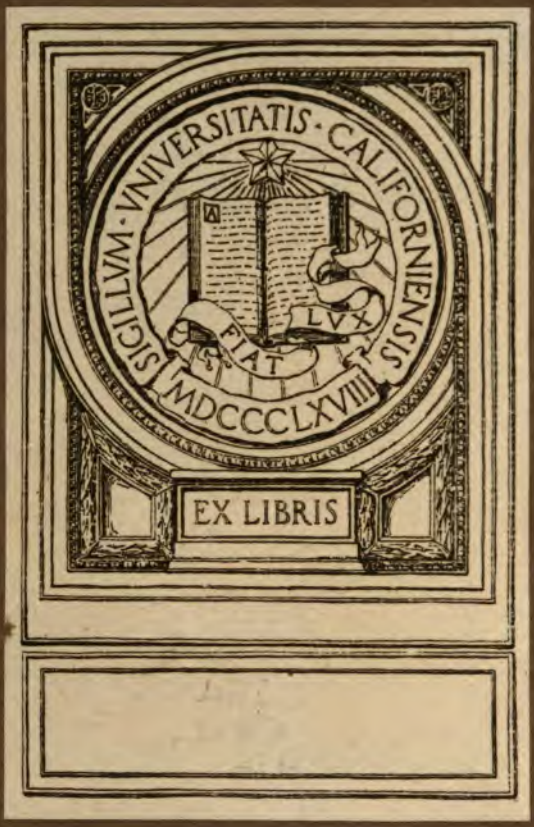
+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`



Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Entwicklungsgeschichte

der

Lehre von der Person Christi

von den ältesten Zeiten

bis auf die neueste dargestellt

von

Dr. J. A. Dorner.

Zweite, stark vermehrte Auflage in zwei Theilen.

Zweiter Theil.

Die Lehre von der Person Christi vom Ende des vierten Jahrhunderts bis zur Gegenwart.

Berlin.

Verlag von Gustav Schlawitz.

1853.

Digitized by Google

BT201
D6
v. 2;1

Gedruckt bei K. Fr. Hering & Comp. in Stuttgart.

Digitized by Google

Entwicklungsgeschichte

der

Lehre von der Person Christi

vom

Ende des vierten Jahrhunderts bis
auf die Gegenwart

von

Dr. J. A. Dorner.

Berlin.
Verlag von Gustav Schlawitz.
1853.

Digitized by Google

Digitized by Google

Vorwort.

Nach einer leider nur zu langen Unterbrechung erscheint hiemit des zweiten Theiles erste Hälfte, welche die Geschichte der Lehre von der Person Christi v. J. 381 bis zur Reformation fortführt, also einen Zeitraum von mehr als tausend Jahren umfaßt. Der Schluß des Buches soll, so Gott will, binnen Jahresfrist in den Händen der Leser sein. Haben sich mir gleich auch bei diesem Theil der Geschichte die Grundgedanken meiner früheren Auffassung bei fortgesetzter Forschung bestätigt, so ist doch im Einzelnen so Vieles verbessert und ergänzt, daß das Werk ein neues ist. Die Methode anlangend, so suchte ich auch hier die Christologie der einzelnen Hauptlehrer im Zusammenhange ihres ganzen Denksystems zu präcis geschichtlicher Anschauung zu bringen, die christologischen Richtungen aber sich aus dem Ganzen der dogmengeschichtlichen Bewegung so hervorheben zu lassen, daß deutlich würde, wie jede Zeit in ihrer Christologie sich spiegele und umgekehrt, damit der christologische Theil der Dogmengeschichte und das Ganze sich gegenseitig erhellen.

Unter den manchen Arbeitern auf diesem Gebiete, denen ich zu Dank verpflichtet bin, muß ich in besondern Ehren des ausgezeichneten Forschers Heinr. Ritters und seiner Geschichte der christlichen Philosophie gedenken, eines Werkes, das sich auch um die Theologie wesentliche Verdienste erworben hat. Obwohl es nach seinem Plan die Christologie unmittelbar nicht behandelt, so ist doch besonders seine Darstellung der natürlichen Theologie der Scholastik für mich fruchtbar und anregend gewesen.

Auf fast allen ökumenischen Concilien bis ans Ende des siebenten Jahrhunderts steht die Christologie im Vordergrund. Die Gestalt, die

264571

Digitized by Google

sie damals annahm, ist bis zur Reformation die herrschende gewesen. Die Genesis dieser Gestalt (der die Christologie der vier ersten Jahrhunderte theilweise überlegen ist) ihre vollständige Durchführung und Selbstentfaltung, sowie die Selbstkritik die in ihrer Geschichte bis zum sechzehnten Jahrhundert ligt, bildet den Inhalt dieser Abtheilung. Wenn dem reformatorischen Fortschritte, welcher den Dualismus der Naturen in Christus bestreitet und der durch den Unterschied vermittelten Einheit der wirklich gottmenschlichen Person sich kräftig zuwendet, die Jesuiten sich sofort entgegengesetzt haben, so bekundeten sie damit ein von ihrem Standpunkt aus richtiges Vorgefühl großer Gefahren für ihre gesammte Weltanschauung. Nicht minder aber beweisen auch die jetzt in der römischen Kirche neu entbrannten christologischen Kämpfe, daß eine Theologie welche die Gottesthat der Reformation umgeht, wenn sie nicht eine schlafende sein will, nur hinter der Reformation stehen bleiben kann und sich in die mittelalterlichen Gegensätze nach jedem Beschwichtigungsversuche wieder auflösen muß.

Daß auch die alte lutherische Christologie noch nicht vollkommen ist und einer verbessernden Fortbildung bedarf, läugnet kein Urtheilsfähiger. Aber auch die Ueberzeugung wird immer mehr die Arbeiter auf diesem Gebiete leiten müssen, daß durch Palliative und Stützen von aussen her nichts Lebenskräftiges, der christlichen Kirche Würdiges geschafft wird, sondern daß es darauf ankömmt, den Bildungstrieb der Reformation, der sich im sechzehnten Jahrhundert nur mit dem kleineren Theil seiner Kraft der Behandlung der Christologie zuwandte, mit seiner nicht rastenden schöpferischen Kraft auf unser Dogma einwirken zu lassen. Der Mittelpunkt um den die Kämpfe der Gegenwart sich bewegen, ist wieder Er selbst, der in der ewigen Glorie des Sieges über ihnen steht, aber auch, seiner evangelischen Kirche stets nahe mit seinem Geiste, ihr gelingen lassen wird, was er ihr auftrug: seine gottmenschliche Persönlichkeit in verjüngter Kraft, Reinheit und Klarheit dem Geist und Gemüthe der Christenheit nahe zu bringen.

Göttingen, den 29. September 1853.

Dr. Dorner.

Digitized by Google

Den geliebten und treuen Freunden

H. M. Chalibäus

in Kiel,

E. Herrmann, F. Ehrenfeuchter

in Göttingen

zum Zeichen

bewährter geistiger Gemeinschaft

dargebracht

von dem Verfasser.

Digitized by Google

Digitized by Google

UNIVERSITY OF CALIFORNIA

Die zweite Periode

von 381 bis um 1800

schreitet zwar rüstig zu der Arbeit, die beiden Seiten der Person Christi, welche die bisherige kirchliche Entwicklung möglichst vollständig gesetzt hatte, nun auch in eine lebendige Einheit zusammen zu schauen. Aber das konnte offenbar nur unvollkommen gelingen, so lange das Wesen der göttlichen und der menschlichen Natur in ihrem Verhältniß zu einander nicht bestimmt oder gar unrichtig gedacht war; so daß mithin als die nächste Aufgabe auch für die Christologie die Erkenntniß des Wesens Gottes und des Menschen zu bezeichnen ist, zu der auch wirklich die Kirche in unserer Periode hingedrängt wurde.

Vom Ziele aus angesehen steht also das christologische Dogma auf eine Zeit lang nicht mehr in erster, sondern zweiter Reihe; sein Fortschritt ist abhängig von andern Dogmen, auf welche zwar der bisherige gesicherte Ertrag der Christologie nie aufhört befruchtend einzuwirken, welche aber vor Allem selbst zu bestimmterer Gestalt gediehen sein müssen, bevor sie im Stande sind, erwiedernd deren Fortschritte zu dienen. Damit ist zugleich gesagt, daß die kirchlichen Bestimmungen in christologischer Hinsicht, welche gleichwohl sich immerfort mehren, insofern doch nur einen provisorischen Charakter haben können, als es von dem Resultate des dogmenbildenden Processes, zu welchem sich nun die Kirche zu wenden hat, abhangen muß, inwieweit jene frühern schon in die Anfänge jenes Processes fallenden Festsetzungen nicht blos die negative Bedeutung der Ausscheidung von Unwahrem behalten

Digitized by Google

sollen, sondern auch als treue und genügende Bekenntnisse der Wahrheit gelten können, die der Glaube an den Gottmenschen in sich schließt.

Mit dieser gleichsam zuwartenden Stellung, in welche hienach auf längere Zeit unser Dogma einzutreten hat, scheint nun freilich im Widerspruch, daß eine so rastlose Thätigkeit für dasselbe sich immer neu entzündet, daß bis ins siebente Jahrhundert herab die größesten schismatischen und politischen Bewegungen sich an dieses Dogma anschließen, und die Conciliengeschichte bis 681 sich fast allein um dasselbe bewegt. Allein hätte auch der dogmatische Proceß in diesen Jahrhunderten einen reineren Verlauf gehabt, als er hatte, so darf doch nicht übersehen werden, daß in diesen Jahrhunderten noch die griechische Kirche es ist, welche die dogmatische Initiative übt, wenn auch nicht die Entscheidung gibt, während im Abendland doch frühe Anderes sich ankündigt. Die griechische Kirche fällt aber vornemlich auch deßhalb in solche Convulsionen und Kämpfe, von denen das Abendland ziemlich frei blieb, weil sie in der Christologie gleichsam ihre ganze Dogmatik hat und nach ihrer bis jetzt bewahrten Art die andern Dogmen, die Anthropologie, die Gotteslehre und die Lehre von der Erlösung nicht zu selbständiger Entfaltung will gelangen lassen, sondern den Gang des Abendlandes fast nur in Form christologischer Forschungen über göttliche und menschliche Natur selbständig zu begleiten weiß, dieses aber auch mit allen Kräften zu thun sucht.

Steht uns nun aber fest, daß vor jedem wesentlichen christologischen Fortschritt der Kirche eine tiefere Erkenntniß vom Wesen Gottes und des Menschen gegeben sein mußte, so fragt sich: welches von diesen beiden war das Erste, das an die Reihe kam? Eine Zeit lang gewann es den Anschein, als ob der dogmabildende Trieb sich von der Christologie und Trinitätslehre hinweg zunächst der Anthropologie zuwenden wollte, und zwar gleichzeitig im Morgenland in der antiochenischen Schule, im Abendland in Augustin und Pelagius. Aber im Orient, der so lange Leben in ihm war, lieber trinitarisch und christologisch speculirte, wollte sich der Gegensatz gegen die antiochenische Anthropologie nicht einfinden, der trotz der vielen trefflichen Gedanken dieser

Digitized by Google

Schule nöthig war, wenn es zu einem wirklichen dogmatischen Processe kommen sollte. Im Abendlande kommt es zwar zu einem Gegensatz; aber beide Aufstellungen, auch die des Augustinus trugen ein einseitiges Gepräge und die Verhandlungen gediehen noch nicht zu einer wirklichen Ineinsbildung des Wahren, was beide Standpunkte vertraten. Pelagius, die moralische Freiheit betonend, erblickt in der Gnade fast nur etwas Freiheitsfeindliches, und Gott bleibt ihm nur der Schöpfer der Freiheit, ihr Gesetzgeber und Richter. Augustin dagegen läßt im Menschen kein Princip der Selbstbestimmung, kein eigenes Willenscentrum, sondern betrachtet ihn nur als Accidens seiner Gattung im Bösen, nur als Objekt der allmächtigen, erwählenden Gnade Gottes im Heilsproceß. Das Resultat des Kampfes war nicht Feststellung der christlichen Anthropologie, außer in Beziehung auf die Erlösungsbedürftigkeit und Fähigkeit im Allgemeinen; aber auch nicht die Feststellung des innern Begriffes und Wesens der Gnade, sondern nur ihrer Nothwendigkeit im Allgemeinen und ihrer Gegebenheit im Christenthum, des Daß, nicht des Wie? Und für eine pelagianisirende Freiheitslehre ließ gerade eine magische Gnadenlehre Raum genug offen, wie denn auch dieses Aussereinander von pelagianischen und magischen Elementen die Wirklichkeit der Kirche in Leben und Lehre bis zur Reformation durchzieht.

Die anthropologischen Verhandlungen des fünften Jahrhunderts konnten daher der Christologie kaum eine mittelbare Frucht schaffen. Jene Streitigkeiten haben noch ganz elementaren Charakter und holen durch Verwerfung des Manichäischen und Pelagianischen nur das anthropologische Seitenstück der Ueberwindung des ebjonitischen und doketischen Irrthums nach.

Worauf sich der dogmatische Bildungstrieb immer bestimmter normal hinwendet, das ist vielmehr die Soteriologie, oder die Frage nach dem Inhalt des in Christo gegebenen Heiles und der Art, wie das Heilswerk durch ihn vollbracht sei.

Aber die Art, das Heilswerk zu denken ist die Art, wie Gott als für die Menschen seiend, wie er als sich ihnen mittheilend gedacht ist, enthält mithin den Begriff von Gott im Lichte des Erlösungswerks. Sonach kann man die Haupt-

Digitized by Google

arbeit der Kirche bis zur Reformation als die der Erkenntniß Gottes in seinem Werk an der Menschheit durch Christus zu ihrer Erlösung und Vollendung bezeichnen, eine Erkenntniß, an welche sich dann von selbst die Feststellung der christlichen Anthropologie im letzten Theil unserer Periode seit der Reformation schloß.

Man kann auch nicht läugnen, daß in dem großen Zeitraum unserer zweiten Periode im Wesentlichen Dasjenige in sicherem Fortschritt wirklich erreicht ward, was für eine Fortbildung und Verjüngung des christologischen Dogma unerläßliche Voraussetzung ist. Das Magische und das Pelagianische darf vor dem Forum der lebensfähigen Wissenschaft als einmal für immer verurtheilt gelten; ebendamit ein unethischer Begriff von Gott und seiner Gnade, der gegen die menschliche Seite sich exclusiv verhält, wie ein irreligiöser gegen Gott exclusiver Begriff von des Menschen Kraft und Thätigkeit. Und wie schon die dogmatische Ineinanderbildung der göttlichen und der menschlichen That im Erlösungswerk erst in der fortgeschrittenen Erkenntniß des Wesens Gottes und des Menschen ihren Ruhepunkt finden kann, wornach sie sich nicht mehr ausschließend sondern zusammenstrebend zu einander verhalten, so wird es nur darauf ankommen, das in dieser zweiten Periode Gewonnene auch christologisch auszubeuten, um einen neuen und großen Schritt vorwärts zu thun.

Das Heilswerk Gottes an und in der Menschheit, dessen Erkenntniß nach der objektiven und subjektiven Seite hin also im Großen und Ganzen den Mittelpunkt der ganzen normal fortschreitenden dogmatischen Arbeit unserer Periode bildet, ligt aber ausserdem unserem Dogma unmittelbar nahe. Denn das objektive Heilswerk Gottes ist ja wesentlich nichts Anderes als das Werk oder das Amt Christi. Das immer mehr steigende Verständniß desselben ist zugleich das Maaß für die immer allseitigere Erkenntniß der menschlichen Bedürftigkeit und Fähigkeit für Erlösung und Vollendung.

In drei Hauptschritten ist die Erkenntniß der Christenheit von Christi Werk oder Amt vorwärts gegangen, und den drei Schritten entsprechen die drei großen Kirchen, die griechische, die römische, die evangelische.

Digitized by Google

Die griechische Kirche, „nach Weisheit fragend“, sieht in Christus die Offenbarung der Wahrheit; er ist ihr die persönliche Weisheit, die von Lüge und Irrthum, dadurch von Sünde befreit. So sieht sie Christus überwiegend im Licht des profetischen Amtes, nicht ohne die eschatologische Hoffnung auf seine königliche Machterweisung wider Uebel und Tod (φθορά), wovon das Vorspiel in jener Ueberwindung des Satans durch Christus in einem übergeschichtlichen, außerhalb der Menschheit vor sich gehenden Processe ligt. Zwar hält die „orthodoxe“ Kirche eifrig und treu an Christi Gottmenschheit fest; es gehört zur wahren Lehre Christi auch die Lehre, daß der Sohn die ewige Weisheit Mensch ward. Aber als Grund hievon wissen wenige der griechischen Väter seit dem fünften Jahrhundert mehr anzugeben, als daß das Sichtbarwerden der unsichtbaren Weisheit das beste Mittel war, die Wahrheit d. i. Gott zu zeigen und zu lehren. Die subjektive Seite und der Glaube ist daher hier ganz überwiegend theoretisch gefaßt, als fürwahrhaltendes Kennen oder Erkennen des Dogma. Da sie das höchste Gut in der Erkenntniß sieht, so ist der Mittelpunkt der kirchlichen Thätigkeit der griechischen Kirche in ihrer geistig noch regsamen Zeit die Präcisirung ihres Dogma, wofür hier der Episcopat das Mittel ist.

Die römische Kirche, von Alters her mit dem Abendlande mehr dem Selbst- und Weltbewußtseyn zugewendet und Erbin des praktischen altrömischen Geistes, will nicht blos lehren, sondern auch christlich walten und regieren. Der Episcopat ist nicht blos Mittel für den Zweck des Dogma, sondern das Dogma wird Mittel der Macht, des geistlichen Regiments durch eine neue Lebensordnung; das profetische Amt wird Mittel für das königliche. Christi Bild steht hier im Licht der königlichen Macht. Aus dem Lehrer wird der Gesetzgeber, aus dem Evangelium die nova lex. Und die Kirche an Christus Theil habend, der ein sichtbares Reich mit festen Lebensordnungen zu stiften kam, hat Theil an seiner Macht und Herrschaft. Sie bildet Christus ab, ja sie setzt ihn fort und richtet in ihrer Organisation sich ein auf diese Herrschaft, die als Herrschaft im Namen und in Vertretung Christi des Königs gedacht ist. So werden, dieser Totalanschauung

Digitized by Google

von Christus gemäß, aus den Hirten Regenten, aus den Priestern Richter und Gesetzgeber mit dem Machtwort selbst über die Gnadengüter, über das Jenseits und die Unterwelt ausgestattet, und aus den Bischöfen steigt hervor der Papst als König der Könige dadurch, daß er als servus servorum zu Christus dem Könige in der unmittelbarsten Beziehung steht. Da nun das Gesetz, zu welchem hier auch das Dogma gehört, Zustimmung oder Gehorsam (assensus, obedientia) fordert, so wird hier nicht mehr im Irrthum oder gar nur im Uebel, sondern in dem Ungehorsam und dem damit gegebenen debitum Dasjenige erblickt, wovon Erlösung Noth that, im Gehorsam aber gegen den Staat Christi, seine Gesetze und seine Sühnmittel, die Heilsbedingung. Die Lehre von dem wiederkommenden Christus tritt aus begreiflichen Ursachen zurück; Christi vornehmste Bedeutung ist, der Stifter dieses geistlichen Staates und der Vollmachtgeber für Alles zu sein, was die Kirche von Gewalt und Gesetzen, von sacramentaler Gnade und Lebensordnungen bedarf.

Wie in der griechischen Zeit in dem Episcopat, den Concilien und der still heranwachsenden Macht des römischen Bischofs schon die römisch mittelalterliche Gestalt der Kirche präludirte bevor ihre Zeit gekommen war, so ist Anselm, der Germane, zur Zeit der Blüthe des Papstthums durch sein Cur deus homo schon eine Anzeige der Reformation. Aber am Schlusse seines unsterblichen Werkes sinkt er zurück und macht seine Theorie zur Stütze des kirchlichen Königthums. Den Lohn, den Christus durch sein unschuldig Leiden erwarb und dessen er für seine Person nicht bedurfte, hat er der Kirche geschenkt, die ihn als ihren Schatz verwaltet, worauf sie ihr Regiment gründet.

Die Kirche der Reformation hat zu ihrem subjektiven Mittelpunkt das persönliche Bedürfniß des Heils, vor Allem der Versöhnung der Schuld (culpa, reatus); ihr objektives Centrum ist die heilige Passion. Ihr Christusbild ist vor Allem Christus in der Knechtsgestalt, der versöhnende Mittler und Hoheprieſter. Wie im A. T. die Profetie zwar begann mit dem Davidischen Königthum und den Davidischen Hoffnungen, aber dann der Rückgang in die Innerlichkeit folgte, so nehmen wir das-

Digitized by Google

selbe wahr in der Geschichte des innern Totalbildes von dem Gekommenen. Die evangelische Kirche bezeichnet in ihren Anfängen diesen Rückgang aus dem Aeußern in das Innere, aus der Welt des Erkennens und der Werke in das Gemüth und unmittelbare Selbstbewußtseyn, um dessen Versöhnung es hier vor Allem zu thun ist. Sie weiß und bekennt, daß es eine persönliche Versöhnung, nicht blos ein anstaltliches sondern ein der Person geltendes Werk Christi gibt, und daß wir dessen theilhaft, ja Kinder Gottes und des Erstgeborenen Brüder werden, wenn unsere Stellung zu ihm nicht blos den Charakter des Fürwahrhaltens und des Gehorsams trägt, sondern auch den des persönlichen Vertrauens zu seiner versöhnenden göttlichkräftigen Liebe; wenn das Christenthum nicht blos in der Erkenntniß oder den Werken des Willens besteht, sondern auch in der zuversichtlichen, ihm trauenden ja sich antrauenden Hingabe des ganzen Gemüthes an ihn (der fiducia).

Das ist in großen Zügen die Errungenschaft der Christenheit in ihren drei bisherigen Kirchenformen in Beziehung auf die Erkenntniß des göttlichen Heilswerkes durch Christus. Es ligt darin, was die Erkenntniß des in Christo offenbaren *Gottes* anlangt, eingeschlossen die Erkenntniß der *Weisheit* Gottes; zweitens Gottes als des zum Heil *mächtigen* und *gerechten* Herrn; endlich der *Liebe* Gottes. Natürlich fehlt keine dieser Bestimmungen je ganz, aber es muß darauf ankommen, welche derselben jedesmal den beherrschenden Mittelpunkt bilde.

Obwohl nun aber Gott hiebei immer so gedacht ist, wie er in *Christus* dem Gottmenschen offenbar, gegenwärtig und *wirksam* geworden sei, so verhalten sich doch diese Bestimmungen des Gottesbegriffs ihrer Natur nach sehr verschieden zu der Christologie, insonderheit zu der *menschlichen Seite Christi*.

Für die Mittheilung der Wahrheit ist die Menschwerdung Gottes in der That kaum erforderlich. Inspiration, heilige Bücher eignen sich auch für diesen Zweck. Die Menschheit des Sohnes Gottes behält daher in der griechischen Kirche immer eine prekäre, zufällige Stellung, die des bloßen Mittels. Sie würde erst dann derselben enthoben sein, wenn die Menschheit Christi als ein integrirender Theil des christlichen Inhalts selbst begründet, und

Digitized by Google

nicht blos dazu bestimmt wäre, die unsichtbare göttliche Wahrheit oder Gott zu zeigen.

Aber ganz ähnlich verhält es sich mit der Kategorie der Macht und Gerechtigkeit. Das Bild Christi als des Königs und ewigen Richters, einseitig hervorgekehrt, entrückt ihn der Menschheit, läßt seine Menschheit in der göttlichen Majestät sich verflüchtigen und so ist gleichsam durch Christi Erhöhung seine Menschwerdung zurückgenommen. Er ist der bloße Logos geworden. Seine Bedeutung ist darin erfüllt, die Kirche mit ihren Vollmachten gestiftet und ihr die Heilskräfte die sie spendet erworben zu haben. Aber wie zufällig ist auch für diesen Zweck seine Menschheit! Wird doch daneben immer, besonders auch von Anselms Nachfolgern versichert, daß Gott auch frei und ohne Christus hätte Sünde vergeben und Gnade ertheilen können. Daß nicht minder auch ohne Menschwerdung Gottes eine Theocratie konnte gestiftet werden, zeigt das A. T., warum also nicht auch ein neues levitisches Priesterthum, welches mehr königlichen als priesterlichen Charakter trägt?

Kein Wunder daher, sondern selbstverständlich ist es, daß weil in der griechischen und in der römischen Kirche die Menschheit Christi eine nur zufällige Bedeutung hat, im Großen und Ganzen, so lange sie den Reigen führen, die göttliche Seite in Christi Person im einseitigen Uebergewicht über die menschliche steht und sich gegen letztere innerlich fremd, oder gar exclusiv verhält. Erst seit die heilige Liebe Gottes im Werk der Versöhnung der Menschheit bestimmter ins Bewußtseyn trat, war für die Menschwerdung Gottes eine Nothwendigkeit zu sehen, erhielt also Christi Menschheit eine wesentliche Stelle. Erst durch sie und nicht durch die geschichtlose Gnade (die unethische Willkür wäre) ist die Versöhnung wirklich geworden; der Mensch Christus Jesus hat die Welt mit Gott versöhnt. Die Möglichkeit dazu lag darin, daß in ihm Gott Mensch ward. Wiederum die Möglichkeit dieser Menschwerdung lag a) von Gottes Seite darin, daß Gott vor Allem als sichselbstmittheilende Liebe, der auch die höchste denkbare Gemeinschaftsform gemäß sein muß, nicht aber blos als

Digitized by Google

Weisheit oder als Macht und Gerechtigkeit gedacht ward. Diese Einsicht daß das Wesen Gottes die heilige Liebe sei, (nicht aber eine zu dem Endlichen im wesentlichen Gegensatze stehende Unendlichkeit sei es des Seyns oder der Weisheit oder der Macht und Gerechtigkeit) brach nach mittelalterlichen Vorbereitungen am hellsten in der lutherischen Kirche durch. b) Und da mit dieser tiefern Einsicht in das ethische Wesen Gottes und besonders der Versöhnung auch eine tiefere ethisch-religiöse Auffassung des Wesens und der Bestimmung des Menschen im Gegensatz sowohl gegen eine pelagianisirende als magische Heilslehre verbunden war, und die evangelische Kirche eine Vermählung des Menschen mit Gott in der Tiefe des Gemüthes durch den Glauben als Grundforderung aufstellte, so war auch von der Natur des Menschen ein Begriff erfaßt, wornach er nicht blos endliches Wesen ist, sondern auch eine Unendlichkeit in Form der Empfänglichkeit. So daß, freilich nur erst im Allgemeinen, auch von Seiten der menschlichen Natur die Möglichkeit der Einigung Gottes und des Menschen in Christus einleuchten mußte. Deßhalb ist nun aber auch die Reformation nach beiden Seiten hin, der göttlichen und der menschlichen ein Wendepunkt, und nach der ersten Epoche unserer Periode, der des einseitigen Uebergewichts der göttlichen Natur, ist die Reformationszeit nach ihrem Princip und theilweise auch nach ihrer Lehre als die neue zweite Epoche zu bezeichnen, in welcher die göttliche Seite und die menschliche zu einem principiellen wenn gleich noch nicht durchgeführten und befestigten Gleichgewichte gelangen.

Seit der Reformation geht die Führung der christlichen Entwicklung von den romanischen Völkern an die germanischen über; die römische Kirche nimmt nun zu der evangelischen eine ähnliche Stellung ein, wie die griechische zu ihr. Sie verfällt einem Conservatismus, der kaum noch Spuren eines fortgehenden dogmatischen Processes zeigt, so namentlich auch in der Christologie. Dagegen die evangelischen germanischen Völker wollen weder blos eine Versenkung in das Erkennen und die Anschauung Gottes, wie die edelsten Formen der griechischen Frömmigkeit, noch blos ein Alterniren zwischen selbstloser Hingabe an eine magische Gnade

Digitized by Google

und zwischen einer pelagianisirenden oder gar in Willkür sich ergehenden und gottverlassenen Subjektivität: sondern ihnen ist die Aufgabe geworden, den wahren Begriff der menschlichen Persönlichkeit auf Grund einer volleren Erkenntniß der Heilsoffenbarung zu vertreten und herauszuarbeiten. Die christliche Anthropologie ist jetzt zum erstenmale eigentlich an der Reihe. Augustin selbst war wie gesagt, nur ein Vorläufer; sein System hat keineswegs seiner Zeit und der Nachwelt seinen Charakter aufzuprägen vermocht, wie es auch noch an vielen Punkten demjenigen Vorschub leistete was nachher zum romanischen Typus ward. Der fortdauernde Gegensatz der römischen Kirche trug das Seinige dazu bei, die evangelische Wissenschaft und bald auch die Philosophie in der Richtung auf jene ihre Aufgabe zu erhalten und anzuspannen. Und da die nachreformatorische Theologie, statt die neuen christologischen Keime, die in der Reformationszeit liegen, zu pflegen, bald genug wieder einem Traditionalismus huldigte, der sein Pfund vergrub und sein Höchstes darein zu setzen schien, auch in der Christologie die Identität der evangelischen Lehre mit der vorreformatorischen, also das Uebergewicht der göttlichen Seite wo möglich verstärkt herzustellen, so war die gründlichere wissenschaftliche Darlegung des dogmatischen Rechtes der Anthropologie woran es bisher gefehlt, eine doppelte, auch christologische Nothwendigkeit; so nahm aber auch die Richtung auf jene anthropologische Aufgabe im achtzehnten Jahrhundert zunächst eine dem Christenthum und der Christologie wenig freundliche Stellung ein. Aber je freier und ungehinderter in der evangelischen Kirche diese Entwicklung verlief, desto werthvoller ist auch das Resultat, das trotz den vorübergehenden Verwirrungen und Ausartungen der Subjektivität errungen ward, die wissenschaftliche Erkenntniß davon, wie auch das Wesen des Menschen gegen den Begriff Gottes sich so wenig ausschließend verhält, daß vielmehr der Mensch erst in Einheit mit Gott, ohne Selbstverlust in Gott, seine Wahrheit erreicht. Das Heranreifen dieser Erkenntniß zu erzählen wird die Aufgabe für die dritte Epoche unserer Periode sein. In ihr hat die menschliche Seite in der Person Christi über die göttliche Seite das Uebergewicht. Sie bildet

Digitized by Google

also das direkte Gegenstück der ersten Epoche (vom Jahre 381 bis 1517) was sich bis ins Einzelne wird nachweisen lassen, zum deutlichen Zeichen der Gesetzmäßigkeit des Verlaufs bei allem Schein bloßer chaotischer Willkür.

Ist nun aber so das Gesammtresultat der zweiten Periode eine concrete Erkenntniß dessen, was in der Reformationszeit, der Zeit des Uebergangs von dem Uebergewicht des Göttlichen aber auch der Zeit des freilich nur kurze Zeit währenden Gleichgewichts beider Seiten principiell ausgesprochen worden ist, nemlich daß nur der Gottesbegriff der wahre sein könne, welchem die Menschwerdung nicht widerstrebe, sondern der durch sein ewiges ethisches Wesen dazu sich selbst bestimmt; nicht minder daß auch von der Menschheit jeder Begriff falsch sei, welcher trotzig oder verzagt die Menschwerdung Gottes in ihr entweder für überflüßig oder für etwas zu Hohes ansehen möchte: so werden wir auch mit der neuen dritten Periode die Zeit als gekommen erachten dürfen, wo jene Voraussetzungen gegeben sind, von denen der Fortschritt unseres Dogma wie oben gezeigt zunächst abhängig war, und ohne welche alle Versuche in der Zweiheit der Seiten in Christus die Einheit der Person zu erkennen, nur provisorischen Charakter haben konnten, in der Wirklichkeit aber nur einen einseitigen Charakter gehabt haben, die zukunftreichen christologischen Keime der Reformationszeit ausgenommen, an welche also eine fruchtbare Arbeit in der dritten kaum erst begonnenen Periode wird anzuknüpfen haben.

* * *

Wenden wir uns nun noch insbesondere der ersten Epoche der zweiten Periode zu, deren Grundcharakter im Großen das Uebergewicht der göttlichen Seite über die menschliche ist; so zerfällt die Zeit von 381 bis zur Reformation naturgemäß in drei Abschnitte.

Der erste Abschnitt dieser Epoche mit dem Chalcedonense im Jahr 451 schließend, hat im Gegensatz gegen die antiochenische Schule wie gegen die alexandrinische, gegen Nestorianismus und Eutychianismus, das Problem selbst scharf hinzustellen gesucht.

Digitized by Google

Das Problem der Einigung beider Seiten in Christus, sagt sie zunächst, ist umgangen von dem Nestorianismus, der einen todten Dualismus, es ist aber auch umgangen vom Eutychianismus, der eine Resorption des Menschlichen durch das Göttliche für Einigung ausgeben will. Ausserdem aber faßten die Väter dieser Synode das Problem selbst positiv so: in Christo sei anzuerkennen eine Zweiheit des Göttlichen und des Menschlichen; diese beiden, eine Zweiheit unendlich und wesentlich verschiedener Naturen, seien gleichwohl zu und innerhalb Einer Person vereinigt. Schon um für diese Aufstellung des Problems die kirchliche Sanction zu erreichen, mußte die Kirche auf Partheien verzichten, die ihr christliches Bewußtseyn darin nicht wieder erkannten. Wenn die Nestorianer fühlten, daß Christi menschliche Natur vor einem einseitigen Uebergewicht der göttlichen durch die chalcedonensischen Formeln nicht sicher gestellt sei, so beklagten sich die Monophysiten, daß gegen die alte Sprachweise von der μία φύσις die Lehre von zwei solchen Naturen in Christus jedes Versuches ihrer Einigung spotten müsse.

Aber auch aus der Mutterkirche selbst bildeten sich die im Nestorianismus und Monophysitismus entlassenen Gegensätze von Neuem hervor, als stete Mahnung an die vom Chalcedonense noch nicht getilgte Schuld. Dieses bildet den Hauptgegenstand der beiden andern Abschnitte.

Der zweite vom Jahre 451—793 stellt dar, wie die in der griechischen Kirche übermächtigen und in immer neue Formen sich kleidenden monophysitischen Neigungen, mit der Richtung auf die Einheit vornemlich durch die abendländische Kirche siegreich bekämpft und wie die chalcedonensische Zweiheit nicht blos behauptet, sondern geschärft wurde, indem die Zweiheit wesensverschiedener Naturen auch zur Zweiheit der Vermögen des Willens und des Wissens, ja auch zur Zweiheit der sämmtlichen Funktionen ausgebildet wurde. Die Zeit vom Jahr 451 bis ins achte Jahrhundert ist also durch ihre synodalen Entscheidungen die Zeit der Schärfung und Durchführung des chalcedonensischen Gegensatzes der beiden Naturen; für die Einigung ihrer selbst geschah wenig der Rede Werthes.

Digitized by Google

Als nun aber diese Richtung auf den Gegensatz der Naturen in dem Adoptianismus gipfelte, welcher gleichsam das Facit aus der bisherigen Bewegung ziehen wollte, da erschrack das Abendland vor der antiocheniſchen Conſequenz, und es trat mit dem Concil von Frankfurt 793 ein Wendepunkt ein.

Der dritte Abſchnitt dieſer Epoche von dem Frankfurter Concil bis zur Reformation iſt im Allgemeinen die Zeit der Sänftigung des chalcedonenſiſchen Gegenſatzes, zeigt überwiegend die Richtung auf die Einheit der Perſon. Schon die Zeit des zweiten Abſchnittes hatte in ihrer Durchführung des Gegenſatzes beider Naturen ſich dadurch beruhigt, daß ja das Perſonbildende in Chriſtus excluſiv der allmächtige Logos ſei, der als ſolcher wohl vermöge die Zweiheit, wie weit ſie auch auseinander gehe, in Einheit zuſammenzuhalten, wie denn auch allerdings dieſer eine Punkt genügt, um die göttliche Natur in einſeitigem Uebergewicht zu erhalten. Gegen dieſen monophyſitiſchen oder doketiſchen Reſt der kirchlich noch nicht ſanktionirt war, noch es je wurde, hatte der Adoptianismus ſich beſonders erhoben, in der Hoffnung, die Einheit der Perſon Chriſti bewahren zu können auch wenn die menſchliche Seite wie die göttliche perſönlich gedacht ſei. Aber ſeit der von ſeiner Niederlage an datirenden Wendung der kirchlichen Wiſſenſchaft zur Einheit der Perſon ward nun die Unperſönlichkeit der menſchlichen Natur Chriſti der am lebhafteſten vertretene und ausgebildete Satz, der aufs engſte mit der ganzen magiſchen Seite der mittelalterlichen Gnadenlehre zuſammenhängt; wie denn darin auch gleichſam das Urbild der myſtiſchen Entzückung des Menſchen in Gott verborgen war. Allein bald genug zeigte ſich die Folge: nemlich eine ſolche ſelbſtloſe Menſchheit Chriſti hebt die Wahrheit der Menſchwerdung auf. Chriſti Menſchheit wird zum bloßen Gewand der Gottheit, zur Theophanie; die eigentliche Idee der Gottmenſchheit iſt im Nihilianismus aufgegeben. So iſt Chriſtus gleichſam nur wieder zum Logos mit einem menſchlichen Kleide geworden, und die Scholaſtik ſucht zu beweiſen, daß eine Menſchwerdung auch nicht nöthig aber doch möglich und wirklich war, im uneigentlichen Sinne genommen. So war denn das Problem unter

Digitized by Google

dem Vorgeben der Lösung eigentlich begraben, und bereits treten Surrogate der Christologie in Masse in die Kirche ein. Zwar das ehrliche Wort des Lombarden, welches das Geheimniß dieser kirchlichen Christologie unverhohlen aussprach, wurde officiell desavouirt. Aber die Sache konnte sich nicht ändern, so lange die menschliche Natur selbstlos ohne eigene Bedeutung in sich dastand. Immer enger schürzte sich der Knoten, je mehr der Begriff der menschlichen Persönlichkeit anderweit, freilich meist in pelagianisirender Weise, zu tagen und sich dem Magischen zur Seite, ja entgegenzusetzen begann. Ein Theil der Scholastik bleibt in der traditionellen Bahn, aber in ihrer Unproduktivität und in ihrem Rückgange zu einfacheren mystischen Anschauungen von der Person Christi zeigt sich schon ein beginnendes Absterben des Interesses für die bisherige begriffliche Ausbildung der Christologie. So bei Thomas. Ein anderer Theil lenkt zu adoptianischen Sätzen zurück, die auch jetzt keine Verdammung mehr erfahren; aber eingeengt in die kirchlichen Formeln und im Gefühl der Schwierigkeiten ihrer Vereinigung ringt man vergeblich nach einer Lösung. So Duns Scotus. Im Ganzen wird ein Schwanken, eine Unsicherheit sichtbar, die in einem rathlosen Skepticismus mit blinder Unterwerfung unter die kirchliche Autorität endigt, der die Verantwortung für die Enantiophanien oder wirklichen Widersprüche in ihren Sätzen überlassen wird. Doch ist noch Eine lebendige Linie übrig, in der sich der Faden der christologischen Entwicklung fortspinnt: das ist die mystische Richtung, die in der Reformation ihr normales kirchliches Ende durch ihre Vollendung fand. Zwar bleibt auch sie bei der Unpersönlichkeit der Menschheit in Christus stehen, aber faßt diese allgemein als Vollendung der menschlichen Natur. So ist darin der Satz enthalten: daß es dem Wesen Gottes und des Menschen nicht widerspreche, sondern einzig gemäß sei, in die innigste persönliche Gemeinschaft zu treten, ja daß nur Gott die wahre Persönlichkeit des Menschen sei und hierin keine Verkürzung des Menschlichen liege. Wie weit war sie hiemit von dem Geiste und den Sätzen des chalcedonensischen Conciles abgegangen! Es ist aber das Verdienst besonders der lutherischen Kirche und ihrer Lehre von der Communicatio idiomatum, nicht wie die Mystik

Digitized by Google

blos bei der Einheit des Ich verweilt und in dasselbe d. h. in die göttliche Hypostase die menschliche Seite versenkt, sondern die Einigung der Naturen selbst untereinander als das Hauptproblem aufgestellt und an seiner Lösung gearbeitet zu haben. Da jedoch sichtlich hierin schon ein Abbrechen des Baues der vom Jahr 451—793 aufgeführt war beginnt, obschon die alten Voraussetzungen noch vielfach nachwirken, so gehört die lutherische Christologie in die zweite Epoche unserer Periode. Es wird sich zeigen lassen, daß sie einerseits den Abschluß der alten Zeit bildet, jedoch dieses durch ein Princip das sie andrerseits schon auch zum Anfangspunkt einer neuen macht.

* * *

Was der Puls der christologischen Bewegung in den verschiedenen Abschnitten der ersten Epoche (von 381—1517) war, haben wir übersichtlich darzulegen versucht. Wir haben nun noch die Unionsweisen zu überblicken, welche bei den so manchfaltigen christologischen Standpunkten dieser Epoche sich ergeben.

Keine christliche Zeit wollte ohne eine Christologie sein: jede wendet das Maaß ihrer Erkenntniß Gottes und des Menschen auf dieses Dogma an, dessen Geschichte insofern eine Haupterkenntnißquelle des Begriffes ist, den jede Zeit von Gott und von dem Menschen hatte. Aber eine Christologie ist noch nicht da, wo Christus nicht als eine Einheit des Göttlichen und Menschlichen gedacht ist, und so stellte sich an jede Zeit, was auch sonst ihr Standpunkt oder ihr christologisches Hauptbestreben war, die Forderung anzugeben, wie sie sich bei ihren Prämissen die Unio denke.

Die verschiedenen der Reihe nach auftretenden Unionsweisen nun zerfallen in drei Gattungen, die einen Fortschritt bilden: aber so, daß die erste und die zweite einander direkt entgegenstehen.

A. Die erste Gattung, deren Hauptvertreter zum Theil noch der vorigen Periode angehören, hat noch am meisten Aehnlichkeit mit dem Doketismus und Ebjonitismus, indem sie durch die Unio die Eigenthümlichkeit der einen oder der andern Natur ganz oder theilweise verletzt, sei es, daß sie die göttliche Natur sich in die menschliche verwandeln läßt, was ebjonitisch, oder die mensch-

Digitized by Google

liche in die göttliche, was doketisch ausfallen muß, oder daß sie endlich beide sich durch einander temperiren läßt, so daß wie in der Chemie das Produkt ein Gemeinsames, eine Mischung aus beiden Faktoren ist. Von der ersten Form war im ersten Bande vielfach die Rede; der zweiten gehört der Eutychianismus, der dritten der Theopaschitismus an. Sie alle gehören der monophysitischen Familie zu, die das Menschliche und Göttliche nicht minder als die Antiochener exclusiv gegen einander denkt, so daß die Einheit die sie suche nur durch ganze oder theilweise Absorption zu Stande kömmt, und zwar durch das Göttliche, das überwiegend unter verschiedenen Kategorien gedacht ist.

B. Die zweite Gattung die sich besonders an die kirchliche Verdammung des Arellianismus anschloß, wußte gleichfalls die beiden Naturen nur als sich ausschließende Gegensätze zu denken, wollte aber beide in ihrer Eigenthümlichkeit vollständig bewahren im Interesse vermeintlich für die Menschheit und einen gesetzlichen Gottesbegriff. Dennoch meinte sie eine Einheit der Gesammtperson behaupten zu können, natürlich nur durch ein drittes ausserhalb der beiden Naturen gegebenes Princip.

Kaum nennenswerth ist die Vorstellung, welche ohne auf das zusammenschließende Princip weiter zu achten, die Person Christi nur als das Facit der zusammentreffenden zwei Naturen denkt, also sich gar nicht die Mühe nimmt zu erwägen, ob denn die zwei Naturen zusammengehen können, ob sie so gleichartig seien, daß sie in Eine Summe (= Person, addirt werden können; und ob nicht jede derselben schon für sich Person sei. Da offenbar ist, daß hier die zwei Naturen nur gleichsam arithmetisch zusammenaddirt, zusammengesprochen, nur in Gedanken als eine Einheit gesetzt werden, so ist die unio hier zugleich eine blos nominelle, unio verbalis; es ist nur gefordert, beide Naturen zu gleicher Zeit zu denken, das Problem ist noch nicht präcisirt, geschweige denn etwas zur Lösung gethan.

Ward nun aber eine reale Unio gesucht, so lag

a) am nächsten der Gedanke, die göttliche und die menschliche Natur seien dadurch Eins, daß die erstere in der letztern sei als in ihrem Tempel oder Kleid. Aber dieses bloße reale Zu-

Digitized by Google

sammensein, d. h. die Einheit, die durch die Gemeinsamkeit des Ortes hervorgebracht wird (unio localis), setzt im besten Falle die Menschwerdung zur Theophanie herab, wird aber für sich genauer betrachtet dadurch illusorisch, daß die göttliche Natur — wird bei ihrem gleichsam physischen Seyn stehen geblieben, — vermöge der Allgegenwart überall ebenso wie in der Menschheit Christi scheint wohnen zu müssen.

Wesentlich gleich mit dieser Ansicht wäre die Berufung auf den Machtwillen Gottes, der im Stande sei, die zwei obwohl wesensverschiedenen und innerlich in keiner Weise zusammengehörigen sondern entgegengesetzten Naturen zu Einem Ganzen zusammenzufügen. (Mechanische unio.)

b. Da jedoch die beiden Naturen nicht blos leblose Substanzen sind, so würde eine so todte Form der Verbindung beide verletzen. Daher haben Theodor v. Mopsv. und Nestorius, deren συνάφεια sonst dieser Ansicht am nächsten steht, damit bereits auch die Anfänge einer höheren freilich noch in gleicher Linie liegenden Form verbunden, nemlich die Annahme, daß der in allen Dingen gegenwärtige Logos doch eine besondere Beziehung gleichsam wahlverwandtschaftlich zu dem Menschen Jesus habe, weil dieser Mensch um seiner Beschaffenheit willen von Gott desselben Namens und Ranges gewürdigt sei, die dem Logos von Natur zukommen, nemlich die Sohneswürde, mochte nun jene Beschaffenheit als angeboren oder als erst erworben anzusehen sein. Diese Ansicht, wornach um des besonderen Werthes der menschlichen Natur Christi willen vor dem Forum des göttlichen Urtheils die Beziehung des Logos zu diesem Menschen eine besondere sei, können wir nach ihrem objektiven Grunde eine unio vermöge der Rechtsidee oder unio forensis, nach ihrer realen Beschaffenheit aber die beziehungsweise Einheit, unio relativa, ἕνωσις σχετικὴ nennen.

c. Wird nun aber näher darauf geachtet, daß das Ausgezeichnete in Christi menschlicher Natur, dem sich die besondere Sympathie der allgegenwärtigen göttlichen zugewendet hat, auf Erden nicht sowohl in physischen Vorzügen bestehen kann, als

Digitized by Google

liche in die göttliche, was doketisch ausfallen muß, oder daß sie endlich beide sich durch einander temperiren läßt, so daß wie in der Chemie das Produkt ein Gemeinsames, eine Mischung aus beiden Faktoren ist. Von der ersten Form war im ersten Bande vielfach die Rede; der zweiten gehört der Eutychianismus, der dritten der Theopaschitismus an. Sie alle gehören der monophysitischen Familie zu, die das Menschliche und Göttliche nicht minder als die Antiochener exclusiv gegen einander denkt, so daß die Einheit die sie sucht nur durch ganze oder theilweise Absorption zu Stande kömmt, und zwar durch das Göttliche, das überwiegend unter physischen Kategorien gedacht ist.

B. Die zweite Gattung die sich besonders an die kirchliche Verdammung des Apollinarismus anschloß, wußte gleichfalls die beiden Naturen nur als sich ausschließende Gegensätze zu denken, wollte aber beide in ihrer Eigenthümlichkeit vollständig bewahren im Interesse vornemlich für die Menschheit und einen gesetzlichen Gottesbegriff. Dennoch meinte sie eine Einheit der Gesammtperson behaupten zu können, natürlich nur durch ein drittes ausserhalb der beiden Naturen gegebenes Princip.

Kaum nennenswerth ist die Vorstellung, welche ohne auf das zusammenschließende Princip weiter zu achten, die Person Christi nur als das Facit der zusammentreffenden zwei Naturen denkt, also sich gar nicht die Mühe nimmt zu erwägen, ob denn die zwei Naturen zusammengehen können, ob sie so gleichartig seien, daß sie in Eine Summe (= Person) addirt werden können; und ob nicht jede derselben schon für sich Person sei. Da offenbar ist, daß hier die zwei Naturen nur gleichsam arithmetisch zusammenaddirt, zusammengesprochen, nur in Gedanken als eine Einheit gesetzt werden, so ist die unio hier zugleich eine blos nominelle, unio verbalis; es ist nur gefordert, beide Naturen zu gleicher Zeit zu denken, das Problem ist noch nicht präcisirt, geschweige denn etwas zur Lösung gethan.

Ward nun aber eine reale Unio gesucht, so lag

a) am nächsten der Gedanke, die göttliche und die menschliche Natur seien dadurch Eins, daß die erstere in der letztern sei als in ihrem Tempel oder Kleid. Aber dieses bloße reale Zu-

Digitized by Google

sammensein, d. h. die Einheit, die durch die Gemeinsamkeit des Ortes hervorgebracht wird (unio localis), setzt im besten Falle die Menschwerdung zur Theophanie herab, wird aber für sich genauer betrachtet dadurch illusorisch, daß die göttliche Natur — wird bei ihrem gleichsam physischen Seyn stehen geblieben, — vermöge der Allgegenwart überall ebenso wie in der Menschheit Christi scheint wohnen zu müssen.

Wesentlich gleich mit dieser Ansicht wäre die Berufung auf den Machtwillen Gottes, der im Stande sei, die zwei obwohl wesensverschiedenen und innerlich in keiner Weise zusammengehörigen sondern entgegengesetzten Naturen zu Einem Ganzen zusammenzufügen. (Mechanische unio.)

b. Da jedoch die beiden Naturen nicht blos leblose Substanzen sind, so würde eine so todte Form der Verbindung beide verletzen. Daher haben Theodor v. Mopsv. und Nestorius, deren συνάφεια sonst dieser Ansicht am nächsten steht, damit bereits auch die Anfänge einer höheren freilich noch in gleicher Linie liegenden Form verbunden, nemlich die Annahme, daß der in allen Dingen gegenwärtige Logos doch eine besondere Beziehung gleichsam wahlverwandtschaftlich zu dem Menschen Jesus habe, weil dieser Mensch um seiner Beschaffenheit willen von Gott desselben Namens und Ranges gewürdigt sei, die dem Logos von Natur zukommen, nemlich die Sohneswürde, mochte nun jene Beschaffenheit als angeboren oder als erst erworben anzusehen sein. Diese Ansicht, wornach um des besonderen Werthes der menschlichen Natur Christi willen vor dem Forum des göttlichen Urtheils die Beziehung des Logos zu diesem Menschen eine besondere sei, können wir nach ihrem objektiven Grunde eine unio vermöge der Rechtsidee oder unio forensis, nach ihrer realen Beschaffenheit aber die beziehungsweise Einheit, unio relativa, ἕνωσις σχετικὴ nennen.

c. Wird nun aber näher darauf geachtet, daß das Ausgezeichnete in Christi menschlicher Natur, dem sich die besondere Sympathie der allgegenwärtigen göttlichen zugewendet hat, auf Erden nicht sowohl in physischen Vorzügen bestehen kann, als

Digitized by Google

im moralischen, namentlich darin, daß auch dieser Mensch eine Sympathie für das Göttliche hat, jedoch auf dem Grunde zweier entgegengesetzter Substanzen, mithin so, daß nicht die Substanzen einander zugewendet Einigung unter sich suchen könnten, sondern nur so, daß jede von beiden innerlich für sich bleibend doch namentlich Dasselbe will wie die andere, so hatte man die subjektiv-moralische unio, oder diejenige Einheit, welche in der Harmonie zweier im Uebrigen getrennter Willen besteht, die denselben Inhalt in ähnlicher Form oder Weise wollen. Aber obwohl diese Weise die unio zu denken, schon geistigere Art hat, so giengen da doch die Willensacte selbst auf welche das Hauptgewicht fiele, dem Standpunkt des Gesetzes oder Rechtes analog, von zwei gesonderten sich gegenüberstehenden geistigen Lebensheerden aus. Die Naturen wären nicht mehr blos passiv zusammengefügt, sondern als thätig gedacht, sie producirten ihre Einheit; aber diese läge ausser ihnen selbst, in der bloßen Aehnlichkeit ihrer Bethätigung und in dem gemeinsamen Objekt. Aber die Annahme solcher zweier Lebensheerde mußte auf eine ewig coordinirte Doppelpersönlichkeit führen. Das konnte bei dem Versuch der subjektiv-moralischen unio nicht länger verborgen bleiben. Daß so die Christologie in einen Dualismus auslaufe, dessen beide oberste Spitzen (Iche) nur durch eine ideelle Einheit über ihnen zusammengehalten wäre, mißbilligte die Kirche mit Recht nicht minder als die Theorieen der ersten Gattung, beides zu Chalcedon. Sie stellte ihrerseits das christologische Problem in der oben geschilderten Weise als Glaubensartikel fest.

C. Wenn die zweite Gattung von Theorieen gerade durch den Fortschritt zu höheren Formen ihrer selbst, von der Zweiheit der Naturen folgerecht auch zur Zweiheit der Personen getrieben war, immer aber die Einheit nur etwas den Naturen und Personen Aeußeres hatte sein lassen, so nahm das Chalcedonense zwar die Zweiheit der Naturen aber nicht der Iche in Christi Gesammtperson an, und suchte vielmehr eine unio durch ein inneres Princip in der Gesammtperson. Und damit leitet sich die dritte Gattung der in unsrer Epoche aufgestellten Unionsweisen ein: freilich was nie zu vergessen, zunächst unter der

Digitized by Google

antiochenischen Voraussetzung der Wesensverschiedenheit und des Gegensatzes der beiden Naturen.

Zuerst nun suchte der Monotheletismus (der sich nicht blos auf das Wollen, sondern auch auf das Erkennen bezieht) die Einheit der zwei Naturen dadurch festzuhalten, daß er die Vermögen und das ganze System ihrer Funktionen oder die Wirklichkeit der Lebensthätigkeiten als eine Einheit darzuthun versuchte. Er lehrte namentlich in Christus eine Einheit der zwei Naturen zwar nicht der Substanz, aber auch nicht blos ihrem beiderseitigen gewollten Objekte nach, sondern in ihrer concreten Beschaffenheit und Wirklichkeit, d. h. Einheit des Willensvermögens, des actuellen Wollens und des Werkes. Aber darin war nur ein Rest der Verwandlungslehre zu sehen, indem bei bleibender innerer Geschiedenheit die Substanzen in ihrer concreten Lebendigkeit ganz oder theilweise eine Absorption durcheinander oder eine Verwandlung in einander erfahren sollten, damit die lebendige Einheit der Person herauskäme: daher es begreiflich ist, daß durch den Monotheletismus zunächst nur der Muth hervorgelockt wurde, den Dyotheletismus als christologische Wahrheit auszusprechen.

Aber nun war die Einheit aus dem Gebiete der Naturen nicht nur, sondern auch der Vermögen und Lebensthätigkeiten verwiesen. Christus stand da als eine Zweiheit von Substanzen, welche sogar auch als ein Doppelsystem von Vermögen und Lebensthätigkeiten sollten gedacht werden. Woher sollte nun noch eine innere Einheit der Person kommen?

Die allgemeine Antwort mußte nun sein: die Gesammtperson in der Unterschiedenheit ihrer Seiten oder Theile woraus sie zusammengesetzt ist, ist Eine durch die Einheit des Centrums, des Ich. Das ist die unio hypostatica, (die Einheit durch die Einheit des Ich) welche jetzt erst ihre Geschichte durchläuft. Christus ist nicht mehr blos Eine Person als Resultat des Zusammentreffens der zwei Naturen, sondern auch umgekehrt, die Person des Sohnes ist das Princip welches die Naturen zur Gesammtperson vereint und vereint hält. Die Hypostase des Sohns, ein Theil der zusammengesetzten Person, ist zugleich ihr Einheits-

Digitized by Google

princip, die Person dieser Persönlichkeit. Nachdem erstens die unio hypostatica in diesem Sinn noch unbestimmter von den letzten namhaften griechischen Lehrern aufgestellt war, geht sie zweitens im Abendland in den Gegensatz des Adoptianismus und Nihilianismus aus einander, bis drittens die Reformation das Wahre beider zusammenzufassen beginnt, freilich nur um den Preis einer Reform der antiken und namentlich chalcedonensischen Basis überhaupt.

a. Die Kirchenlehrer, vornemlich Maximus und Johannes Damasc. sagen: das Princip der Einheit ligt innerhalb des Complexes der Gesammtpersönlichkeit selbst. Der eine Theil von dieser nemlich, die Hypostase des Sohnes Gottes, macht sich auch zum Princip der Einheit des Ganzen; die Person des Gottmenschen kommt nur zu Stande durch die That der die menschliche Natur annehmenden Hypostase des Sohnes Gottes. Diese ist zugleich das Ich, welches die beiden an sich entgegengesetzten Naturen und Lebenssysteme doch in einer Einheit zusammenhält. Durch diese Einheit und Selbigkeit des Ich, in welche auch die menschliche Natur eingepflanzt ist, wird nicht blos ein nomineller Austausch (ἀντίδοσις) der Prädikate beider Naturen möglich, sondern auch eine Ineinanderbewegung beider Naturen die einander durchgehen, wirklich, und menschlicher Seits eine Steigerung der eigenen Kräfte und Vorzüge, die man Vergöttlichung nennen kann, bewirkt (θέωσις). Das Ich des Gottessohns hat aber durch seine göttliche Natur alle göttlichen Kräfte und Eigenschaften; daher es die menschliche Natur in Wissen und Wollen bestimmt.

b. Der Gegensatz, in den diese unbestimmtere Lehre auseinandergeht. Diese Περιχώρησις stellt allerdings eine lebendigere Form der unio localis dar, aber nicht wesentlich mehr. Es ligt in diesem Sichineinanderneigen und Durchdringen der Naturen der Ansatz eines Processes der Einigung, aber keine Durchführung. Denn die Naturen sollen der Substanz und Form nach unverändert sie selbst bleiben, ja die Einheit soll jederzeit gleich fertig sein. Vornemlich aber war völlig unklar, wie die behauptete Selbständigkeit ja Willensfreiheit der menschlichen Natur nicht

Digitized by Google

zum leeren Scheine, die Menschheit zum bloßen selbstlosen Organe werde, wenn doch der Logos und seine allmächtige Natur den innersten beherrschenden Mittelpunkt für sie bilde.

α. Daher konnte der Adoptianismus glauben, die kirchliche Zweiheit der Naturen und ihrer Lebensthätigkeiten folgerichtiger durchzuführen, indem er statt solchen Uebergewichts der allmächtigen göttlichen Hypostase vielmehr annahm, die zwei Lebenssysteme in Christus haben jede ihr Ich, aber dieses sei zugleich der Punkt, in welchem sie wie zwei gegeneinandergeneigte Linien sich treffen. Der reale Einheitspunkt jedes der Lebenssysteme, das Ich, sei auch zugleich das beiden Gemeinsame, ihr identischer Einheitspunkt. Darin ligt: wie verschieden auch die Naturen seien, das Ich, unterschieden von der Natur, könne gemeinsam und der reale Einheitspunkt sein. Dieses Ich nannten sie beiderseits Sohn, und meinten an diesem mezzo termine dasjenige gefunden zu haben, was beiden Naturen zukommen und für beide das reale Gemeinschaftsband sein könne.

Daß das Ich der göttlichen Hypostase auch als Ich der menschlichen Natur anzusehen sei, das war bisher nicht geläugnet, und darin ligt der letzte Grund, warum noch die Lehre des Maximus und Johannes Dam. der menschlichen Natur wirklich eine Selbständigkeit zu lassen scheinen konnte. Aber die Unklarheit, welche sie über diesen Punkt übrig ließen, kam durch den Adoptianismus zur Entscheidung. Mit seiner Verwerfung wenden sich die Kirchenlehrer bestimmt der Ansicht zu, daß Christi Menschheit nicht persönlich sei.

β. Aber die Consequenz hievon war der Nihilianismus; Christus ward zur bloßen Theophanie; er ist nun nicht sowohl ein Mensch, als der Sohn Gottes, der die angezogene menschliche Gestalt zum Symbol seiner Offenbarung macht. Aber damit war man, nur in einer dem Monophysitismus ähnlichen Betonung der göttlichen Seite, zu jenen elementaren Vorstellungen der antiochenischen Schule (B. a.) zurückgekommen.

γ. Der Adoptianismus und der Nihilianismus war verworfen: aber eine das Falsche beider ausschließende Vereinigung des Wahren in beiden, wie wir sie immer folgen sehen, ist in

Digitized by Google

den Schranken des Mittelalters nicht mehr zu finden: wie auch das Tridentinische Concil hiefür gar nichts leistet. Die Kraft der Theologie, welche die zwei Naturen als einen Dualismus faßt, und aus ihrem Bereiche wie aus dem Gebiet ihrer Vermögen und Funktionen die Einheit verweist, sie also nur in das Gebiet des Ich verlegt, versagte ihre weiteren Dienste. Kehrt doch die Schwierigkeit, wie die göttliche Natur mit der menschlichen zusammengehen könne, wenn sie unendlich verschieden sind, ganz wieder, wenn auch die Frage so gestellt wird: wie kann es die göttliche Hypostase? Und selbst wenn die göttliche Hypostase ohne die Natur also das göttliche Ich ohne die göttlichen Eigenschaften die menschliche Natur annehmen oder in sich einpflanzen sollte, wie Thomas meint, so ist nicht zu sehen, wie solches Ich mit der menschlichen Natur sich vereinigen könne, wenn diese absolut verschiedener Art ist. Die Hauptsache aber bleibt, daß fast alle Scholastiker bekennen, die Menschwerdung sage eigentlich nicht für Gott etwas Besonderes, Neues aus, sondern nur eine eigenthümliche Beziehung der menschlichen Natur in Christus zu dem allgegenwärtigen, ewig unveränderlichen Logos, der außer ihr wie in ihr ist. Diese eigenthümliche Relation der Menschheit Christi zum Logos konnte dann entweder darin bestehen, daß die menschliche Natur nur im Logos ihre Persönlichkeit hat, und das führt zum Nihilianismus. Oder darin, daß in Christus die menschliche Natur sich in einziger Weise activ zum Logos verhält, nemlich vollkommen gehorsam und daran die vollkommene Empfänglichkeit für ihn hat, was zum Adoptianismus zurückführt.

c. Aus diesem Schwanken zwischen Adoptianismus und Nihilianismus findet die alte Form der unio hypostatica keinen Ausweg. Die Vorandeutung des Fortschritts ligt in der bei einigen Scholastikern besonders aber bei den Mystikern sich findenden Lehre, daß die Hypostase des Sohnes nicht blos die Menschheit nicht beraube, auch nicht blos eine Ehre für sie sei, sondern daß das Verlangen der menschlichen Natur nach Persönlichkeit in der Person des Sohnes überschwängliche Sättigung finde. Nur daß wie gesagt dieses noch nicht frei ist von der Vorstellung, daß durch Negieren und Uebersteigen ihres eigenen Begriffes, durch

Digitized by Google

Entzückung u. s. f. die Vollendung des Menschen erreicht werde, was Nicol. von Cusa zu systematisiren und zu fixiren gesucht hat.

Es war der Reformation vorbehalten, der unio hypostatica eine Wendung zu geben, welche sowohl die göttliche Person der menschlichen Natur bestimmter aneignete, als auch für die Einheit das Gebiet der Wirklichkeit der Naturen, ihre Kräfte und Eigenschaften (idiomata) zurückforderte.

Digitized by Google

Erste Epoche

der zweiten Periode.

Vom Jahre 381 bis zur Reformation.

Die Zeit des einseitigen Uebergewichtes der göttlichen Seite über die menschliche in Christi Person.

Erster Abschnitt.

Die Feststellung der beiden Seiten in Christus als zweier wesensverschiedener Naturen in Einer Person.

Vom Constantinop. Concil im J. 381 bis zum Chalcedonensischen im J. 451.

Erstes Kapitel.

Die antiochenische Christologie. Diodor v. Tarsus. Theodor v. Mopsvestia. Nestorius.

Die Blüthezeit der antiochenischen Schule und ihr größester kirchlicher Einfluß fällt in unsern Abschnitt, theils durch Männer wie Diodor, Theodor, Nestorius u. A., theils durch den Sieg ihrer Richtung über den Apollinarismus. Ihre Kraft ligt aber nicht auf Seiten theologischer Speculation; sie verhält sich zur Trinitätslehre auch in ihrer christologischen Beziehung traditionell, ohne Zweifel in aller Aufrichtigkeit. Ihr Schwerpunkt und ihre schöpferische Kraft ligt auf Seiten der Anthropologie (Diodor z. B. hat den Manichäismus und Fatalismus bekämpft) überhaupt auf der historischen und empirischen Seite: doch dieses so, daß namentlich Theodor v. Mopsvestia auch zu einer speculativen Gestaltung des Weltbegriffs fortschreitet, den er für seine sehr eigenthümliche Christologie verwendet.

Digitized by Google

Doch bevor wir zum Einzelnen fortgehen, lohnt es auf die syrische Kirche im Allgemeinen einen Blick zu werfen, deren Geschichte, noch vielfach dunkel, immer mehr die gerechte Aufmerksamkeit auf sich zieht und ohne Zweifel in den nächsten Jahren noch manche Aufhellung zu erwarten hat [1]).

Die syrische Kirche zerfällt in zwei Hauptheile. Der westliche mit Antiochia als Mittelpunkt hat die Städte Hierapolis, Laodicea, Emesa, Samosata, lauter Namen, die uns schon durch namhafte Männer repräsentirt sind. In der östlichen syrischen Kirche sind die Hauptpunkte Edessa und Nisibis im obern Theil Mesopotamiens; Seleucia, Ctesiphon, Babylon im südlichen. In beiden Theilen des östlichen waren überaus zahlreiche jüdische

[1]) Man erinnere sich an die neueren Untersuchungen über die ignatianischen Briefe, die sich an die kürzeste, syrische von Cureton aufgefundene Recension anschlossen, namentlich an die Arbeiten von Bunsen, Ritschl, Weiß, andererseits Baur und Uhlhorn. Auch der neue pseudonyme Fund aus dem Anfang des dritten Jahrhunderts, Ὠριγένους φιλοσοφούμενα ed. Miller, bringt viele neue Aufschlüsse über die geistigen Bewegungen in der syrischen Kirche der ersten Jahrhunderte, und Bunsen in seinem Werke: Hippolytus und seine Zeit Bd. I. 1852. hat mit Recht auf die große Bedeutung dieses Werkes für Kritik und Geschichte aufmerksam gemacht. — Der historisch-kritische Standpunkt für die Christologie, den unser erster Band einnahm, hat durch diese unerwartete Entdeckung eine reiche Bestätigung gefunden, namentlich auch der wichtige Satz, daß in der alten christlichen Kirche nie eine ebjonitische Christologie herrschend war, allerdings aber lange und weit verbreitet eine trinitätlose Lehre von Christi Gottheit sich vorfand, also ein Monarchianismus, der Anfangs dem Patripassianismus ähnlich, allmählig dem Sabellianismus sich zuneigte (Sec. 3.) nachdem im zweiten Jahrhundert die Logoslehre in ihrer Entwicklung keine ausdauernde Widerstandskraft gegen ihn bewährt hatte. — Weitere Ausbeute in Betreff der syrischen Kirche steht noch zu erwarten, wenn es gelingt, die syrische Kirchenverfassungsgeschichte theils mittelst des antiochenischen Textes der apostolischen Konstitutionen, theils mittelst der im brittischen Museum enthaltenen Schätze aus der alten syrischen Literatur herzustellen, was auch für die Pseudo-Clementinen neues Licht verspricht. Vgl. Bunsen: Hippolytus I., 418 ff. — Bickell: Geschichte des Kirchenrechts 1843. S. 63. 185 f. 215 ff.

Digitized by Google

Kolonieen; im nördlichen um Christi Zeit eine jüdische Königsfamilie. Schnell und still schlug das Christenthum hier Wurzel [2]) und fand in Edessa und Nisibis Stätten höherer gelehrter Bildung, so daß schon im zweiten Jahrhundert ein Fürst Abgarus von Edessa, der von 152—187 regierte, und ein Freund des Bardesanes war, sich dem Christenthum zuwandte [3]). Was daher oben Band I, 144. 145. über Antiochien und die alte Blüthe der westsyrischen Kirche gesagt ist, gilt in ähnlichem Maaß vom zweiten Jahrhundert an auch von der ostsyrischen, die mit Armenien und Persien in näherer Verbindung stand und oft auch die assyrische heißt. Durch die um die Mitte des zweiten Jahrhunderts schon vorhandene syrische Uebersetzung des N. T., durch alte christliche Hymnologie, Ausbildung des Kultus und der Verfassung muß dort frühe das Christenthum nationale Gestalt angenommen haben. Das rege Leben in der syrischen Christenheit des zweiten Jahrhunderts beweisen auch die zahlreichen gnostischen Erscheinungen [4]), die Werke des Theophilus von Antiochien und Tatians, (des Assyrers d. h. östlichen Syrers mit den Encratiten) dessen Diatessaron wie die Commentare des Theophilus und Serapion ein erwachtes Schriftstudium darthun. Die mesopotamischen Bischöfe sollen ihre Ordination Anfangs in Antiochia, dann in Jerusalem genommen haben, was wenigstens einen Wink für die innere Geschichte des Geistes der dortigen

[2]) Nach der Tradition durch Addäus und seine Schüler Aghäus und Maris.

[3]) Nach Münzen mit dem Kreuzeszeichen Assemanni Bibl. Or. I, 423. Wichelhaus, de Novi Test. Versione Syriaca antiqua, quam Peschitho vocant LL. IV. 1850. S. 50 ff. Wichelhaus nimmt als Entstehungsort der Peschito Nisibis an.

[4]) Auch viele Apocryphen haben ihren Ursprung in den syrischen Gegenden. — Ferner erinnere man sich an die fruchtbare ignatianische Literatur; sodann an die Minäer s. o. Bd. I, 305. oder Nazoräer, die wahrscheinlich auch auf Ostsyrien weisen; sodann Bd. I, 442. 443. an den Lehrer des Clemens v. Alex. aus Assyrien und den aus Cölesyrien; an die Excerpta Theodoti I, 505 ff. mit den Melchisedekianern. Im dritten Jahrhundert ist diese Kirche Ost-Syriens auch als Brücke des Manichäismus wichtig, dem sich besonders der Armenier Archelaus entgegenstellte.

Digitized by Google

Christenheit enthalten kann. Nach Barchochba stellte sich die östliche syrische Kirche unabhängig und ihre Bischöfe hatten ein Band an dem Bischofssitz zu Seleucia, wo hienach zuerst die pseudoclem. Idee eines Oberbischofs realisirt wäre. Im dritten Jahrhundert sind ausser Serapion, dem Forscher in der pseudepigraphischen Literatur (Euseb. H. E. 6, 12.) als gelehrter Presbyter Malchion und Dorotheus (ebendas. 9, 29. 7, 32) beide zugleich Kenner der griechischen Literatur zu nennen, an welche sich Lucian, des edessenischen Macarius Zuhörer (Vita Luciani Presbyt. et Martyris), des Arius Lehrer (s. o. Bd. I, 733. 802. ff.) als Kritiker besonders des A. T. mit einer ganzen Schule anschloß. Aehnliches wird aus dem dritten Jahrh. von einer edessenischen christlichen Schule berichtet, in der Macarius die heilige Schrift erklärt haben soll. Die ältesten bedeutenden Synoden, die zu Antiochia gegen Paul von Samosata fallen gleichfalls nach Syrien; und wie dieser, ja vielleicht auch Beryll von Bostra mit jenem syrischen Theodotus, dessen Fragmente wir bei Clemens haben, zusammenhänge, ist früher gezeigt (I. 505—516. und 551 ff.). Welche Bewegung durch alles dieses und besonders durch Paul im westlichen Syrien bis in den Norden hinauf erregt ward, wo Gregorius Thaumaturgus mit seinen Brüdern die armenische Kirche leitete (welche ihrerseits wieder mit der ostsyrischen in näherer — auch politischer Verbindung stand) ist gleichfalls früher berichtet. Vollends aber im vierten Jahrhundert war Nisibis fast ganz christlich; hier blühte der berühmte Bischof Jakob von Nisibis (vgl. s. Sermones in der Galland. Biblioth. T. V, S. III—CLVI), sein Schüler Ephräm, der Prophet der Syrer genannt, in Edessa, wo die gelehrte christliche Schule mit einer Bibliothek ausgestattet war. In Ostsyrien fand aber auch Audius (Udo) seinen zahlreichen Anhang (Audianer); ferner die Messalianer (die Beter Esr. 6, 10.) und die Hypsistarier (s. u.) von den persischen und chaldäischen Einflüssen zu schweigen.

Die Mesopotamischen Bischöfe (von Nisibis, Edessa, Amida, Carrhä u. s. w.) erschienen auf den Synoden zu Nicäa, Antiochia, Constantinopel, und der Eremit Julianus Saba bekämpfte, nach Antiochia gerufen, die Arianer.

Digitized by Google

Zur Schule Westsyriens gehören nach Lucian Eusebius von Emisa, Diodor von Tarsus mit Carterius und dem Schüler Diodors, Theodorus nachher Bischof in Mopsvestia in Cilicien [5]).

Besondere Beachtung verdient nun aber noch die nicht unbedeutende Verschiedenheit des Geistes im westlichen und im östlichen Syrien, die da sie nicht vorübergehend ist, als eine doppelte syrische Schule bezeichnet zu werden verdient. Die Beschaffenheit dieses Geistes zeigt sich uns sofort, wenn wir nur den Männern des westlichen Syriens (Sec. 2. 3.) Theophilus, Malchion und Dorotheus, Paul von Samosata gegenüberstellen den Tatian, Bardesanes mit andern dualistischen Gnostikern; aus dem vierten Jahrhundert aber einem Lucian, Diodor von Tarsus und Theodor von Mopsv., einen Audius, Jakob von Nisibis und Ephräm. Sie verhalten sich ähnlich zu einander, wie in Afrika im dritten Jahrhundert die alexandrinische Schule zur nordafrikanischen. Schwung der Fantasie und Feuer des praktisch-religiösen Geistes, Innigkeit und zum Theil Tiefe der Gedanken zeichnet die ostsyrische Schule aus: aber auch orientalisches Pathos und überreiche Bilderpracht [6]), Hang zur Mystik und zur Ascese. An Klöstern wetteifert Ostsyrien frühe (seit Hilarion im vierten Jahrhundert) wie kein

---

[5]) Vgl. Sieffert: Theodorus Mopsvestenus V. T. sobrie interpretandi vindex. Comment. Regiom. 1827. und mein Weihnachtsprogramm über Theodori Mopsv. doctrina de imagine Dei 1844. Die Einleitung handelt von der antiochen. Schule.

[6]) Diesem Geiste gemäß, der in den religiösen Lehren und dem Geiste der angrenzenden Völker immer neue Anregungen, ja Fermente ohne Zahl erhielt, ist die ostsyrische Kirche besonders productiv in Hymnologie, Liturgie, in Ausbildung des kirchlichen Ritus und der Verfassung. Kein Wunder, daß die ignatianischen Schriften, in deren Geist namentlich Ephräm wie eingetaucht ist, hier besonders sich einbürgerten und durch frühe Uebersetzung eine zweite Heimath fanden. Der Verkehr zwischen beiden Theilen Syriens war übrigens lebhaft (wie auch der zwischen ihnen und Aegypten). Griechische Sprache und Literatur war in beiden Theilen im Umlauf.

Digitized by Google

anderes Land mit Aegypten; diese Klöster haben auch zum Theil die Wissenschaft gepflegt, und mit den ägyptischen und libyschen Klöstern in einem lebendigen Verkehr gestanden. Beide hatten an einander Bundesgenossen, besonders seit der alte Geist der alex. Schule einem dogmatistischen und mönchischen wich, was für das Verständniß der folgenden Geschichte nach Athanasius seit Theophilus von Alexandrien von Bedeutung ist. Die weststyrische Kirche dagegen zeigt frühe den Charakter der Nüchternheit, Verständigkeit, Kritik, am entschiedensten vom dritten bis fünften Jahrhundert. Hat die erstere einen Hang zur Theosophie und damit einen Anschließungspunkt an die orientalischen Religionssysteme, so geht die weststyrische Kirche von dem festen Boden der Empirie und Geschichte aus. Mit Einem Wort die beiden Theile der syrischen Kirche gehen in einen Gegensatz auseinander, der mit dem Gegensatz zwischen der lutherischen und reformirten Confession manche Aehnlichkeit hat, was sich besonders an Ephräm in vielen Punkten nachweisen ließe [7]). Mit Apollinaris von Laodicea dessen Geist der ostsyrischen Kirche näher steht als der antiochenischen, bringt der Gegensatz auch in die weststyrische Kirche selbst ein [8]), und das mußte einer consolidirten

[7]) Besonders auch in der Abendmahlslehre. Die des Ephräm ist der des Ignatius ähnlich (s. o. Bd. I, 157. 158.). In seiner Christologie ist die göttliche Seite im entschiedenen Uebergewicht, aber so, daß er die Einheit der Person sehr stark betont und die ἀντιμεθίστασις τῶν ὀνομάτων auch anwendet, um jene an den Leiden der menschlichen Seite sich betheiligen zu lassen.

[8]) Es verdient Beachtung, daß die Anthropologie des Apollinaris, auf welcher auch seine Christologie ruht, mit der des Jacob von Nisibis wesentlich dieselbe ist (vergl. Jacobi Nisib. VI. Sermo de Devotis §. XIII. Galland. Bibl. T. V. p. XLIX. L.). Die erste Zeugung gibt nur den Spiritus animalis, qui confirmatur in ventre, daher die Sterblichkeit: erst die heil. Taufe gibt den Geist aus der Gottheit selbst, der die wahre Persönlichkeit des Menschen und zur Auferstehung des Leibes seiner Zeit behülflich ist (s. o. I, 992 ff.). Die Ableitung der apollinaristischen Trichotomie von Plato genügt nicht, denn das πνεῦμα oder den νοῦς im christlichen Sinne, nicht blos in Christus sondern auch in den Christen, in welchen die Idee des göttlichen Ebenbildes verwirklicht ist,

Digitized by Google

Schule, wie die antiochenische war, doppelt empfindlich sein. Die Art, wie die Antiochener bis auf Theodoret herab sich gegen den Apollinaris vernehmen lassen, läßt uns eine tiefe Gereiztheit über das Eindringen eines fremden ihnen polarisch entgegengesetzten Elementes fühlen.

Die Verschiedenheit dieses Geistes tritt nirgends schlagender hervor als an einem Punkt, wo beide sich in merkwürdiger Weise berühren, in der Art der Auslegung. Beide nemlich treten der allegorisirenden Willkür, wie sie besonders seit Origenes herrschend geworden war, entgegen und verlangen eine genaue, den grammatischen Wortsinn beachtende Interpretation. Aber aus entgegengesetztem Grunde und zu entgegengesetztem Resultat. Die Audianer im östlichen Syrien, die auch nach Aegypten sich verbreiteten (Sec. 4.), gewannen dadurch die Möglichkeit, zu beweisen, daß Gott menschenähnlich zu denken sei: „der Mensch sei Gottes Ebenbild nach dem Leib“; (Epiph. h. 70. Theodoret. h. f. 4, 10.) daher sie auch Anthropomorphiten hießen. War aber in Gott eine ewige Menschheit angenommen, so konnte das zu einer apollinaristischen Christologie werden [9]). Die Antiochener

fände Apollinaris in der platonischen Trichotomie noch nicht. Aber die christologische Anwendung von seiner Lehre hat, scheint es, Jakob von Nisibis noch nicht gemacht, sonst würde sogar noch eine bestimmtere Läugnung der menschlichen Seele Christi herauskommen, ähnlich, wie wir diß in der patripassianischen und sabellianischen Reihe fanden.

[9]) Noch interessanter ist es, von den Audianern auf frühere Partheien zurückzuschauen. Patripassianische Vorstellungen waren von Alters her in Mesopotamien, die Minäer (I, 305.) hatten sich besonders dahin gezogen. Selbst der vom nahen Persien aus sich verbreitende Manichäismus nennt das gute Princip patibile. Mit den Manichäern werden die Audianer oft zusammengestellt. Nach Theodoret sind ihnen Feuer, Wasser, Finsterniß im Schöpfungswerk Gottes nicht begriffen gewesen; aber das kann nicht einen absoluten Dualismus bedeuten. Nach Baumgarten-Crusius Compendium der Dogmengeschichte 1840. S. 117. trägt die Secte das Gepräge judaisirender Theosophie, an die sich häufig Dualistisches anschloß. Judaisirendes Gepräge trägt auch ihre Ascese und ihre Gebräuche, sie halten an der jüdischen Paschahfeier fest.

Digitized by Google

dagegen sind gegen die allegorische Interpretation, weil sie nüchterne historische Forschung wollen. Man darf nicht läugnen, daß sie nicht blos in Betreff des A. T. in dieser Richtung viel geleistet, sondern auch von der historischen Person Christi in mehr als einer Beziehung ein treueres Bild aufgestellt haben als die Kirche die großentheils ihre Gabe seit dem fünften Jahrhundert verschmähte.

Um nun die Christologie der Antiochener zu verstehen,

Neander (Kirchengesch. 4, 1310) der sie gleichfalls judaisirend findet, erinnert daran, wie auch in den Pseudoclementinen vom Feuer ähnlich gesprochen werde (als Element des Bösen). Die große Macht judaisirenden Geistes in Ostsyrien erhellt auch aus den in jenen Gegenden wahrscheinlich aufgekommenen Sekten der Hypsistarier (die Ullmann für eine Mischung von Judaismus und Parsismus hält), der Abelonii (von Eljon) und der Coelicolä Augustins, der Euphemitä und Θεοσεβεῖς bei Epiphanius und Cyrill von Al. Von diesen Daten aus empfiehlt es sich folgende Zusammenhänge anzunehmen. Der schon um die Zeit Christi so mächtige Judaismus in Adiabene und in Mesopotamien überhaupt mußte die schnelle Verbreitung des Christenthums daselbst ausserordentlich begünstigen, (vgl. 1 Petr. 5, 13.) aber auch, obschon zunächst von Antiochien her das Evangelium dahin wird übergegangen sein, dem ostsyrischen Christenthum eine judaisirende Färbung auf längere Zeit geben. Das mußte noch mehr eintreten, seit die Verbindung mit Antiochien abgebrochen oder wenn die Ordination von Jerusalem geholt wurde. Was ist ferner wahrscheinlicher, als daß nach Jerusalems Zerstörung unter Hadrian sich viele Judenchristen aus Palästina in dieselben Gegenden zogen und ihre Ansprüche mit herübernahmen? Heimischer konnten sie sich wohl nirgends finden, als in dem Lande, dessen Bewohner nach der Sage im Norden großentheils Juden aus dem 10 Stämmereich waren, während im Süden Mesopotamiens blühende jüdische Niederlassungen waren, und wo der Sinn für hierarchische Verfassung und Ausbildung des Kultus sich so früh regte? Möglich, daß wenn um die Mitte des zweiten Jahrhunderts sich Ostsyrien als eigene unabhängige Landeskirche constituirte (Assem. III, 2. 612.) unter Seleucia als oberbischöflichem Sitz, darin schon eine Wirkung der pseudoclementinischen Literatur oder Gedanken wahrzunehmen ist. — Aber sowohl das Judenthum als das Christenthum in Ostsyrien war

Digitized by Google

muß man ausgehen von ihrer eigenthümlichen Lehre vom Menschen. Es kommt hier vor Allem ihre Lehre vom göttlichen Ebenbild in Betracht. Das göttliche Ebenbild könne sich, sagt Diodor, nicht auf das unsichtbare Wesen der Seele beziehen, denn unsichtbar sei auch der Engel und der Teufel; vielmehr beziehe es sich auf den sichtbaren Theil des Menschen, die Einrichtung seines Leibes wodurch er die Natur beherrsche. Als Herr oder König

---

auch ganz besonders der Zersetzung ausgesetzt, theils durch einander, theils durch die Religionssysteme jener Gegenden, die meist etwas Dualistisches und Emanatistisches haben. Gewann dadurch die Hierarchie um so mehr Nothwendigkeit, so konnte sie doch nicht hindern, daß nicht eine Menge von Sekten ihr abtrünnig wurden. Diese so eben genannten Sekten haben nun eine Familienähnlichkeit unter einander, indem die ältern Judaistisches in Lehre oder auch im Leben und dualistische Elemente ähnlich wie die Clementinen verbinden, so die Melchisedekianer, die Audianer und Messalianer, oder wie die übrigen Genannten, auch hierin den Clementinen und Melchisedekianern verwandt, auf eine Uroffenbarung zurückgehen, Adam, Melchisedek, Moses, Christus u. s. w. als Propheten des höchsten Gottes bezeichnen und so einen religiösen Syncretismus bilden, auf einer von Dualismus immer mehr gereinigten Grundlage. So die Hypsistarier (vom θεὸς ὕψιστος, אֵל עֶלְיוֹן Genes. 14, 18.) welche das Feuer und Licht für einen Ausfluß des guten Princips ansahen und den Sabbath hielten, die Coelicolae und θεοσεβεῖς im vierten und fünften Jahrhundert. Wie in solchen Sekten in der Nähe Arabiens Sec. 5. der Muhamedanismus mit seiner syncretistischen Uroffenbarungslehre und mit seiner Annahme verschiedener Propheten eine Vorbereitung hatte, bedarf keiner näheren Auseinandersetzung. Aber neben diesen Sekten stand in Ostsyrien die Kirche, besonders im vierten Jahrhundert mächtig und blühend da. Erfuhr sie auch Einwirkungen von den genannten Partheien, so brachte sie es doch zu einem sehr bestimmten Charakter, der seit der zweiten Hälfte (Sec. 4.) auch auf andere Theile der christlichen Kirche, zunächst die westliche syrische vielen Einfluß gewann. Das Vehikel dazu war namentlich das dort festgewurzelte aber immer weiter sich auch im westlichen Syrien verbreitende Mönchthum und Klosterleben, das sich vielfach auch mit wissenschaftlichen Fragen beschäftigte. Es dürfte lohnen, von diesen Daten aus die Untersuchung über den Entstehungsort der Pseudoclementinen zu erneuern.

Digitized by Google

auf Erden trage er Gottes Ebenbild, als Haupt der sichtbaren Schöpfung; daher auch bei Paulus 1. Cor. 11, 3. dem Mann, dem Haupte des Weibes, Gottebenbildlichkeit zugeschrieben sei, dem Weibe nicht, was doch der Fall seyn müßte, wenn die Gottebenbildlichkeit sich auf die Seele bezöge. Auch Theodor v. Mopsv. läugnet das Letztere; aber gegen Diodor bemerkt er, daß Macht und Herrschaft auch die Geister haben, selbst die Bösen, ohne je gottebenbildlich zu heißen. Das komme allein im ganzen All dem Menschen zu, müsse also eine ganz eigenthümliche Hoheit desselben vor allen andern Wesen bezeichnen.

Alle Elemente der Erde wie die Thiere und die Lichter des Himmels haben nach einem ihnen eingebornen Gesetz ihren gemeinsamen Strebepunkt im Menschen dem sie dienen sollen. Aehnliches sei von den Geistern gesagt Hebr. 1, 14. So ist der Mensch, obwohl zum Universum gehörig doch der zusammenfassende Einheitspunkt der geistigen und sichtbaren Welt und nimmt Gottes Stelle in der Welt ein; er ist der kosmische Gott. Denn wie Alles, Unsichtbares und Sichtbares, seinen Einheitspunkt hat, den Schöpfer, so will er, daß durch den Menschen, den Zeugen seines Daseyns, Alles auf Erden verbunden sei, indem es zu seinem Wohle zusammentrifft. Der Mensch, dieser kosmische Gott leistet aber auch der Welt wieder etwas. Denn die Welt wäre unvollkommen, wenn nicht ihre Unterschiede und Theile auch in eine lebendige Einheit gebracht wären. Das nun geschieht durch den Menschen. Da Gott diese Welt mit ihren Gegensätzen, Sterblichem und Unsterblichem, Vernünftigem und Unvernünftigem, Sichtbarem und Unsichtbarem in eine Einheit zusammenfassen wollte, so hat er den Menschen hingestellt, das lebendige Band des Alls, das sichere Unterpfand der allgemeinen Freundschaft und Harmonie. Daher hat er den Menschen geschaffen, nach dem Leibe aus allen vier Elementen, Feuer und Wasser, Luft und Erde zusammengebildet und dieser sichtbaren Welt verbrüdert, nach dem Geiste der Geisterwelt ähnlich. So verlangte das All nach der Einheit der Gegensätze, deren lebendige Gegenwart der Mensch ist. Die Schöpfung, die sich in die zahllosen Gegensätze ausgebreitet hatte, deren höchste Spitze der Dualismus des Geisterreiches und der

Digitized by Google

materiellen sichtbaren Welt ist, sucht und findet im Menschen, der diesen Gegensatz wieder in eine Einheit zusammenfaßt, ihren Abschluß. Der Mensch ist das höchste, die Einseitigkeiten außer ihm überwindende Geschöpf. [10])

Hiernach könnte man denken, daß nach Theodor entweder der Mensch als solcher Gottmensch (Gott auf Erden) oder für einen Gottmenschen keine Stelle übrig sei. Aber wie es sich hiemit verhalte werden wir bald sehen.

Man könnte ferner vermuthen, daß auch Theodor wie die Pseudoclementinen und Audianer Gott gestaltet, oder doch das Sichtbarwerden Gottes als etwas zu seinem Begriffe gehöriges gedacht habe, da ihm ja der Mensch als Einheit des Sichtbaren und Unsichtbaren gottebenbildlich heißt. Aber Theodor kann auch den Menschen als eine aus den Weltgegensätzen konstituirte Einheit gedacht haben, während ihm dagegen Gott ihre schöpferische Einheit ist, die nicht blos sie, sondern auch den Menschen umfaßt. Da ferner der Mensch bereits der sichtbare Gott ist in der Welt, so lag für solche Betrachtung der Gedanke von einem nothwendigen Sichtbarwerden Gottes sehr ferne. Eher könnte man fragen, warum die Einheit, wenn sie schon in Gott gegeben und verbürgt

---

[10]) Wie weit geht in dieser Beziehung Theodor über Origenes hinaus, mit dem er in anderer Beziehung (wie mit der Clementin. Anthropologie) so viel Verwandtes hat! Denn wenn der Mensch höher ist als die reinen Geister, so ist die Voraussetzung offenbar, daß die Materie dem Geiste einen weiteren Vorzug gebe, der ihm ohne sie fehlen würde. Gewiß hat der gegen den Dualismus und Manichäismus von der antiochenischen Schule lebhaft geführte Kampf hiezu wesentlich beigetragen. Diodor hatte (Phot. Cod. 83) gegen die Manichäer 25 Bücher geschrieben; ebenso gegen die εἱμαρμένη wobei er auch Dualisten, wie Bardesanes besprach (Cod. 223); Theodor gegen die Magie in Persien (Cod. 81) wobei er Zoroaster's Lehre darstellte und ihr die mosaische Cosmogonie entgegensetzte. Dieser Kampf drängte zu jener starken Betonung der Einheit der Welt und zur Ausscheidung der origenistischen Lehre von der Materie. Dadurch ist auch Theodors Stellung zum Augustinismus den er nur durch Hieronymus Aram, (Phot. Cod. 177) kennt, bestimmt.

Digitized by Google

ist, noch besonders dargestellt werde im Menschen? Aeltere Lehrer hatten dem ewigen Worte die Stelle zugewiesen, die Theodor dem Menschen zutheilt (z. B. bei Methodius de Sym. et Anna ed. Fabr. 409 heißt der ewige Sohn σύνδεσμος, ῥυθμὸς des Alls); ihn als das Band des All bezeichnet, das durch Alles hindurchgehe. Theodor läßt dem Logos diese Stelle (Phot. ed. Becker, Cod. 177. S. 123); er wird unter den Vertheidigern der Kirchenlehre gegen den Arianismus genannt. Warum sucht er nun noch ein anderes Band und Unterpfand der Einheit der Welt, als den Logos? Ohne Zweifel, weil ihm die Einheit, die der Logos als schöpferische Causalität der Welt bildet, eine der Welt selbst äußere nicht immanente und eine mit dem Schöpfungsakte selbst vergangene war. Diß wird noch deutlicher, wenn man bedenkt, daß ihm die Welt, die der Logos hervorgehen ließ, eine freie war. Hier nun tritt sein ethischer Standpunkt in seiner ganzen Bedeutung hervor. In ihm findet er die Möglichkeit ja Nothwendigkeit einer Christologie wieder, obwohl er die Möglichkeit, sie mit der Kirchenlehre als eine Erscheinung Gottes zu denken, verloren hat.

Frei mußten die Seelen geschaffen werden, und zuerst das Wissen von einem Gesetze mit der freien Wahl erhalten, bevor sie mit unwiderstehlicher Liebesmacht erfüllt wurden. Auf das Lernen des Guten und des Gehorsams mußte unsre Natur eingerichtet werden, denn sonst hätte das Gute in uns ein vernunftloses Seyn haben können ohne sicheres eigenes Wissen von dem was gut und böse ist.

Sonach ist es allgemeines ethisches Gesetz, daß die Vollkommenheit nicht schon mit den Anfängen des Menschen gegeben sein kann; in die Mitte zwischen den Anfang und das Ende muß ein ethischer Proceß fallen, der Wissen und Wollen umschließt, eine reale Geschichte. Hat diese ihr Ziel erreicht, so bedarf es nach Theodor nicht, wie Origenes wollte, der steten Möglichkeit neuen Falles; die Freiheit mit der unwiderstehlichen Liebesmacht erfüllt kann nicht mehr fallen, und das ist nicht ihr Untergang sondern ihre Vollendung. Aber allerdings konnte jene königliche Würde des Gottes auf Erden dem Menschen noch nicht

Digitized by Google

sofort beiwohnen, da er aus Gottes Hand hervorgieng. Dazu kommt nun noch der Sündenfall. Durch diesen ward erstens im Menschen das Band zwischen Geist und Leib gelöst, die Seele zog sich vom Leib zurück, woraus nicht blos der Tod als Nothwendigkeit, sondern auch eine solche Selbstständigkeit des Leibes folgte, wornach dieser sich feindlich gegen die Seele verhält. Statt daß die ursprüngliche in löslicher Form vorhandene Einheit wäre befestigt worden durch Gehorsam, wurde sie gelöst, und für die Welt gieng das Pfand und das Band der Einheit verloren. Die höhere Geisterwelt, welche (Lc. 15, 7) liebend Theil nahm an dem Menschen und dem Sichtbaren vorstand zu unserem Nutzen, wurde betrübt, und uns entfremdet, ja da die Sünde und die Macht des Todes immer weiter fortschritt, verzweifelte sie an uns und wurde uns gram um des angerichteten Unheils willen; sie wandte sich von uns als von Fremden ab, weil von da Zwietracht und Bürgerkrieg ausgebrochen war, wo Friede und Eintracht aller Gegensätze ihren Sitz hatten aufschlagen sollen. [11])

---

[11]) Die Nachkommen Adams sündigen nicht φύσει sondern γνώμῃ (Phot. Cod. 177. S. 121. und meine Dissert. S. 19 ff.). Sie haben noch Freiheit und Wissen von gut und bös (S. 14. Not. 17). Aber sie haben das Band zwischen Leib und Seele, das in Adam nur löslich aber doch vorhanden war, als ein gelöstes, nahezu zerrissenes angetreten. Und aus der Selbständigkeit des sterblichen Leibes mit seinen Begierden und seiner Veränderlichkeit ergaben sich für Alle Anfechtungen, Versuchungen der Freiheit. Schon hier weicht Theodor von Pelagius ab, und nimmt einen Erbfehler der Nachkommen an, obwohl er Sünde nur sieht, wo wirklicher Freiheitsakt ist. Wenn er ferner darin dem Pelagius ähnlich scheint, daß er auch für Adam eine Nothwendigkeit des Sterbens annahm, so ist auch hier die Differenz die, daß er die Nothwendigkeit des Sterbens, die freilich Adam von der Schöpfung her mitgebracht habe, ableitet aus dem von Gott vorhergesehenen Falle. Gott habe, weil er ihn vorher wußte, gethan, was er sonst würde unterlassen haben, er habe den Menschen gleich mit der Nothwendigkeit zu sterben geschaffen. Der Tod würde ja doch, meint er, aus der Sünde geflossen sein. Dadurch wird freilich Adam uns gleichgestellt; nicht blos in Beziehung auf Sterblichkeit, sondern folgerichtig auch in Beziehung auf die Sünde. Ist Adam schon ge-

Digitized by Google

Durch den Fall des Menſchen fehlte Gotte die Kreatur, in deren Anſchauung er die Welt als Eine, harmoniſche anſchauen konnte. Zwar auch ohne den Fall wäre dieſe Einheit in Adam noch nicht vorhanden, ſondern erſt zu verwirklichen geweſen; in Adam wie er aus Gottes Hand kam, iſt die Schöpfung noch nicht vollendet, die Vollendung ſetzt ja erſt eine ethiſche That des Menſchen voraus. Aber durch Adams Fall und die nach ihm ſich mehrende Sünde geſchah es, daß die Welt nicht blos noch nicht vollendet, ſondern in Aufruhr und Kampf verſetzt ward und kaum noch ihres Namens (κόσμος) werth blieb. Jedoch blieb Gott der Hüter der urſprünglichen Weltidee und der Idee der Gottebenbildlichkeit des Menſchen, und diß iſt der Grund der

---

ſchaffen mit dieſem zerriſſenen Band zwiſchen Leib und Seele, ſo iſt auch von Anfang an in Adam der Widerſpruch und die ungelöste Feindſchaft zwiſchen Leib und Seele, auf die er ſonſt ein ſo großes Gewicht legt, und die Sünde des Falls iſt dann empiriſch nothwendig durch die Schöpfung mit verurſacht, was ſupralapſariſch lautet. Das will er nun freilich nicht, kann aber dieſe Conſequenz nur abwenden, indem er den natürlichen Verlauf der geſchichtlichen Cauſalitäten wieder aufhebt und doketiſch behandelt, alſo ſagt: nicht die anerſchaffene wirkliche Sterblichkeit wirkte bei Adam den Fall, ſondern ſeine Freiheit, wie er in Beziehung auf den Tod die reale Verurſachung umgekehrt in Gott verlegt und ſeine ſchöpferiſche That, alſo der realen Sünde es abſpricht, von dem wirklichen Tod die Urſache zu ſein. Daß dieſes die Schuld und die reale Cauſalität der Sünde doketiſch macht, iſt offenbar. Er nähert ſich hier jener Lehre von einer intelligibeln Freiheit (der origeniſtiſche Präexiſtentianismus findet ſich nicht bei ihm) die ihren Gang geht, während die reale Welt des Leiblichen ihre feſte Verkettung nach Art eiſerner Nothwendigkeit von Anfang an hat. Wir werden finden, daß dieſes auch für ſeine Chriſtologie von Belang iſt. Gott hat die ſichtbare Welt ſo eingerichtet, wie er nach ſeinem Vorherwiſſen von dem Freiheitsgebrauch Adams und ſeiner Nachkommen es angemeſſen und gerecht fand. Aber obwohl auch hierin noch etwas von der Einheit der Welt übrig bleibt (die Sterblichkeit des Leibs trifft den Geiſt als ſeine Strafe), ſo wäre doch, wenn es bei dieſem dürftigen Anfang der Welteinheit bliebe, nur zugleich Sünde und Unſeligkeit verewigt.

Digitized by Google

Menschwerdung Gottes. Durch Christus ward die Welt zur Welt (κόσμος), wurden die, welche nach der Schrift Alle Götter und Söhne des Höchsten sein sollten, aber wie Menschen starben, wirkliche Gottessöhne.

Mit dem Vorstehenden ist bereits gegeben, daß Theodors Christologie ganz anders als alle bisherigen Formen derselben ausfallen mußte. Einmal erhielt die Menschheit Christi eine ganz wesentliche Stellung, er mußte das wahre und wirkliche Ebenbild Gottes sein, das Adam sein sollte, aber nicht wurde. Er ist als ein unentbehrlicher Theil des κόσμος des Weltgutes gedacht, wofür wir nur Anklänge bei Irenäus und Tertullian fanden. Zweitens ist damit verbunden die ethische Richtung welche auch für Christus, sofern er wahrer Mensch sein muß, eine ethische Entwicklung verlangt. Eine kräftige Tendenz zum Ethischen hin haben wir bis jetzt fast nur bei Lactantius und Origenes gefunden. Aber jener faßt nicht die Freiheit als ein wesentliches Element des Ethischen auf, sondern bleibt in der dogmatischen Betrachtung stehen, wornach Christus die Erscheinung, Offenbarung des lebendigen Gesetzes, seine persönliche Gegenwart ist. Origenes aber verdunkelt seine Christologie durch den Doketismus seiner Präexistenzlehre, die er auch auf Christi Seele anwendet. Ihm ist gleichwohl Theodor am verwandtesten, nur daß er in dieser empirischen Welt festeren Fuß faßt und das Entscheidende auch für die übersinnliche Welt durch die Menschwerdung hier auf Erden geschehen und bewirkt werden läßt. [12])

---

[12]) Die Erlösung besteht dem Theodor vornemlich in der Auferstehung und dem ewigen Leben, d. h. der Ueberwindung des Todes, der Strafe der Sünde, nicht der Schuld oder der Sünde selbst: ähnlich, nur nicht so bewußt exclusiv, hatten auch Männer wie Athanasius auf die Erwerbung der Unsterblichkeit das Hauptgewicht im Werke Christi gelegt. Aus der Ueberwindung der Sterblichkeit leitet dann auch Theodor das Ende der irdischen Tendenz unserer Natur, ihrer ungeordneten und bösen Lust ab, und es kann nun, nachdem der Mensch zur gottebenbildlichen Einheit durch den Fürsten des Lebens hergestellt ist, der heil. Geist

Digitized by Google

Der Punkt der am meisten die Eigenthümlichkeit der Christologie des Diodor v. Tarsus und des Theodor ins Licht

---

den Menschen so durchströmen, daß dieser nicht mehr abfallen und sündigen kann, sondern im unaufhaltsamen Drange der Liebe wahrhaft frei ist. In das irdische Christenleben fällt also von der Erlösung eigentlich nur das Wissen der künftigen, nicht einer gegenwärtigen Erlösung, nur die Verheißung, was wesentlich alttestamentlich ist. Das ist von Christi Amte her das Seitenstück zu jener ebjonit. eschatol. Christol. (s. o. I, 230 ff.) Die heil. Taufe gibt nach ihm die Verheißung dieses Auferstehungsleibes und des ewigen Lebens, die Hoffnung durch den heil. Geist; daher kann er durch die Kindertaufe nicht in Verlegenheit kommen, sondern ohne eine Erbsünde zu statuiren, weiß er ihr eine Bedeutung zu geben — die freilich der Johannistaufe auf ein kommendes Reich Gottes sehr ähnlich ist. Doch stärkt uns die Taufe als Pfand der Verheißung im irdischen Kampf. Der Auferstandene gibt uns in der Taufe das Pfand, daß auch wir auferstehen und ohne Gesetz im hl. Geist sündlos sein werden; sie ist Symbol und Unterpfand der künftigen Wiedergeburt, von der dem rein gesetzlichen judaistischen Standpunkt auch die Ahnung abgeht. Wenn er ferner gleich den Kindern Sünde abspricht, und ihre Taufe nicht zur Vergebung vergangener Sünden geschehen läßt, so nimmt er doch eine Neigung (ῥοπή) zum Bösen in unsrer Natur an, die erst mit der Auferstehung aufhöre, vergl. Phot. Cod. 177. Spicileg. Rom. ed. A. Mai T. IV, Comment. Ep. ad Rom. S. 502 ff., 510. Für das Diesseits wird nur eine Nachahmung (μίμησις) des künftigen Lebens κατὰ τὸ δυνατὸν verlangt, das rein sein Wollen; (Comm. ad Rom. 7, 4. 6, 12. cf. Catena in Epp. ad Corinth. ed. Cramer, Ox. 1841 zu 1 Cor. VI, 15). Eine Wiedergeburt im Diesseits nimmt er nicht an, sondern nur eine Vergebung der vergangenen Sünden, besonders im heil. Abendmahl l. c. zu 1 Cor. XI, 34. Eine größere Bedeutung erhält aber jene Verheißung weil sie so ernst gemeint ist, daß sie an Allen wird verwirklicht werden. Er lehrte mit Origenes eine Apokatastasis, aber eine bleibende (Comm. ad Rom. 5, 20. πολλοὶ sey πάντες vgl. Phot. Cod. 177), nicht ohne die gerechte Strafe für die Bösen (zu 1 Cor. III, 15), welche nur wie ein Brand aus dem Feuer mögen gerettet werden. Die Freiheit bildet ihm überall die Vermittlung zur Erlösung: die Gnade wird nur Denjenigen zu Theil, von welchen Gott sieht, daß sie ihre Freiheit gut gebrauchen werden, und auch nach Mittheilung jenes Pfandes der Hoffnung kommt es noch auf freie treue Bewahrung an.

Digitized by Google

stellt, ist der Freiheitsbegriff. Auch Apollinaris geht bei seiner Christologie von ihm aus; er sagte: hat Christus eine menschliche Seele wie wir, so hat er auch die Freiheit; darin ist er mit den Antiochenern völlig eins. Aber während nun Apollinaris fortfährt: mit der Freiheit wäre auch Wandelbarkeit in Christus (τὸ τρεπτὸν), daher kann er keine menschliche Seele haben, so antwortet die Kirchenlehre zuversichtlich: die menschliche Seele durfte ihm nicht fehlen; mit Unsicherheit aber wird die Frage besprochen, wie es sich dann mit Christi menschlicher Freiheit verhalte.[13]) Die Einen rechnen die Wahlfreiheit gar nicht zum Wesen menschlicher Natur, und meinen, dem Gottmenschen ohne Weiteres die Freiheit zuschreiben zu müssen, die Gott zukömmt. So Hilarius (I. 1059 Anm. und 1070 Anm.), Athanasius (S. 973. 1071), Gregor v. Naz. (S. 1075 f.). In den andern Menschen ist Labilität, denn die Schöpfung ist in ihnen noch nicht vollendet — aber in Christus ist sie vollendet, daher ist in ihm von Natur die wahre Freiheit, die Freiheit im Guten, mit Ausschluß jeder Möglichkeit des Gegentheils befestigt. Hier erscheint die Wahlfreiheit nur als ein Mangel, nicht als ein Gut. Allein hiemit war nur bei dem Totalbilde von Christus stehen geblieben, wie es sich vom Standpunkt seiner Erhöhung und weltgeschichtlichen Bedeutung, oder vom göttlichen Rathschlusse aus ergibt. Andere, welchen eine tiefere Einsicht in den Freiheitsbegriff nicht fehlte, sei es auf origenistische Anregung, sei es im Kampfe mit fatalistischen Systemen auch dualistischer Art, lehren zwar aufs Bestimmteste, daß die Wahlfreiheit ein Gut sei, wenn die Rede ist von den Menschen überhaupt, aber für Christus verwandeln sie dieselbe in das τρεπτὸν, d. h. in die Veränderlichkeit, Leidensfähigkeit, Entwicklungsfähigkeit d. h. passive Entwickelbarkeit, aber fassen sie nicht als Kraft der Selbstbestimmung. So Gregor v. Nyssa. Gegen alle diese währt der Protest der apollinaristischen Schule mit Recht fort und behauptet: die Verwerfung des Apollinaris durch die Kirche sei eine ungerechte, so lange sie

---

[13]) S. o. I, 973. 987. 1059. besonders 1071—1075.

Digitized by Google

in dem für ihn weſentlichen Punkt daſſelbe lehre, was Apollinaris. Denn ſelbſtlos hatte er Chriſti Menſchheit machen wollen, um ihr nicht Wahlfreiheit zuſchreiben zu müſſen, und ſo die Einheit der gottmenſchlichen Perſon, ſowie die Sicherheit der Erlöſung zu bedrohen. Aber ganz daſſelbe thun die Kirchenlehrer, indem ſie die eigentliche Wahlfreiheit Jeſu abſprechen; ja ſie ſetzen an die Stelle des menſchlichen ἀντεξούσιον, worin ihm das Weſen des gewöhnlichen menſchlichen νοῦς ligt, die überwältigende und allein herrſchende Macht des Logos. Wäre in der Forderung einer wahrhaft menſchlichen Seele nicht die Wahlfreiheit enthalten, ſondern blos die phyſiſche Veränderlichkeit, oder nur die φύσις δεκτική für Entgegengeſetztes (I. 1071) — (die aber in Chriſtus von Anfang an ſchlechthin vom Guten erfüllt war, ſo daß die Empfänglichkeit für das Gegentheil und ſelbſt Kampf nur in abstracto denkbar bleibt): ſo hätte es dem Apollinaris gar nicht ſchwer werden können, eine ſolche menſchliche Seele zuzugeben die nichts iſt als eine Vielheit von geiſtigen Kräften in einem Leibe, welche vom Logos beherrſcht werden.

Hier iſt es nun, wo die antiocheniſche Schule in die Entwicklung eingreift, vor Allen Theodor. Mit Apollinaris ſagt er, daß zur wahrhaft menſchlichen Seele auch die Willensfreiheit, die Selbſtbeſtimmung gehöre; aber gegen ihn ſtimmt er mit der Kirche in der Forderung zuſammen, daß in Chriſtus eine wahre menſchliche Seele ſei. Wenn er zu dieſer wahren menſchlichen Seele auch die Freiheit rechnet, ſo war dieſer bis dahin nur ſchüchtern behandelte Punkt kirchlich noch nicht entſchieden und er verfährt mit dem ehrlichen Bewußtſeyn, damit in der Linie fortzugehen, die mit Recht von der Kirche eingeſchlagen und gegen Apollinaris ſo eben eingehalten war. Denn wo bliebe die Wahrheit der menſchlichen Seele und Entwicklung, wenn die menſchliche Natur nur das ſchlechthin unſelbſtändige Organ der göttlichen, nur eine Erſcheinungsform derſelben wäre? Ja, wo bliebe die Menſchwerdung ſelbſt, wenn wir in Chriſtus nicht einen wirklichen Menſchen, ſondern nur den Schein eines Menſchen zu ſehen hätten, hervorgerufen durch eine fremde Macht, den Logos, der eine Summe menſchlicher Kräfte und Attribute

Digitized by Google

ohne menschlichen Einheitspunkt um sich zusammengebracht hätte, nicht um Mensch zu sein, sondern um Mensch zu scheinen oder als Gott durch einen Scheinmenschen als sein Organ zu erscheinen. Ein ganz anderes Bild von Christus trat ihm, dem sorgfältigen Schriftforscher auch aus dem N. T. entgegen. Da ist Christus wahrer Mensch, sein Wachsthum, seine Versuchung und seine Leidensgeschichte bezeugen es laut.

Wie sehr durch diese seine Prämissen das christologische Problem erschwert werde, war ihm nicht verborgen. Alles scheint weit ebener zu gehen, wenn des Apollinaris Ansicht angenommen oder mit der Kirche vor Theodor auf die Frage verzichtet wird, ob auch Freiheit zur Menschheit Christi gehöre. Aber wenn er sich aus den angegebenen Gründen an das Problem macht, die Einheit der Person aus jenen nicht verkürzten Prämissen zu construiren, so unterstützt ihn dabei der höhere Freiheitsbegriff, den er aufstellt, und den er vielleicht noch im Kampfe mit dem Arianismus gewann. Dieser war, wie wir wissen, den Kirchenlehrern besonders um der Wandelbarkeit willen verhaßt, die Arius dem Sohn Gottes zuschrieb (vgl. I. 973). Das hätte auch Theodors Ansicht treffen müssen, wenn er das τρεπτὸν schlechthin — (also physisch und ethisch, sowie für immer) — dem Gottmenschen auch nur nach seiner menschlichen Natur zugeschrieben hätte; denn auch so wäre die ganze Sicherheit der Erlösung für das christliche Bewußtsein verloren gegangen wie auch die Offenbarung nie eine vollendete Gestalt hätte annehmen können. Denn zu dieser gehörte Menschheit, aber nicht ewige Schwankung.

Aber Theodor sieht weder Freiheit wo blos göttliches Thun ist, noch auch faßt er sie als die bloße Agilität des Wahlvermögens (wie Origenes), sondern die Wahlfreiheit ist ihm zwar ein nothwendiges Moment im Freiheitsbegriff, aber nicht das Ganze. Zum ganzen Begriffe der Freiheit rechnet er ebenso sehr auch die Einheit mit dem bestimmenden göttlichen Geist, ja die wahre Freiheit ist ihm die höhere Einheit von Wahlfreiheit und Nothwendigkeit, — die er in der unaufhaltsamen Macht der freien Liebe verwirklicht sieht. Aber gerade dieser wahre Begriff

Digitized by Google

von menſchlicher Freiheit geſtattet es nicht, ſie als fertig geſchaffen zu denken, ſondern fordert einen Proceß der gegenſeitigen Durchdringung des Freien und des Nothwendigen. In dieſem Proceſſe ſieht er den ethiſchen Charakter der Freiheit; phyſiſch dagegen wäre es ſowohl, wenn man die Freiheit als eine von Anfang an, wie ſie geſchaffen iſt, fertige anſähe, ſei es als Wahlfreiheit, ſei es als Beſtimmtwerden durch den göttlichen Willen. Er will eine Einigung des Menſchlichen und Göttlichen in ethiſcher nicht phyſiſcher Art (γνώμῃ μὴ φύσει). Da jedoch die menſchliche Seite nicht ohne die göttliche ſich vollenden kann, ſo war es gar nicht gegen ſeinen Freiheitsbegriff, daß das Göttliche von Anfang an beſtimmend eingreife in die Entwicklung, wenn nur dieſe dadurch ihren ethiſchen Charakter bewahrte, daß für einen Akt freier eigener Entſcheidung dem Menſchen die Freiheit blieb. Iſt für einen ſolchen Spielraum gelaſſen, dann hat die Menſchheit eine nicht doketiſche Exiſtenz, mag immerhin der Freiheitsakt durch welchen ſie ſich vom abſoluten Gott unterſcheidet, den Inhalt haben, mit Gottes Geiſte jene unauflösliche Lebenseinheit einzugehen, die zur Vollendung der Freiheit ſelbſt nach Theodor gehört.

Schon vor ihm fanden wir, wurde in Antiochien auf eine menſchliche Seele Chriſti mehr Gewicht gelegt, als ſonſt in der Kirche. [14]) Aber es war mehr nur im Allgemeinen das Werden,

---

[14]) So von Euſtathius ſ. o. I. 965 ff. In dem τρεπτὸν des arianiſchen Mittelweſens mag, wenn auch in monſtröſer und mythologiſirender Geſtalt etwas von der ethiſchen Richtung auf eine freilich rein kreatürliche Selbſtändigkeit Chriſti gelegen haben. Die arianiſche Verworrenheit wird durch Euſtathius u. A. in ſo weit gelichtet, daß das τρεπτὸν ſeine Stelle in einer wahren menſchlichen Seele erhält, während der Logos ἄτρεπτος bleibt. Aber erſt Theodor hat dieſes τρεπτὸν der Menſchheit Chriſti ethiſch begründet und begrenzt durch ſeine eingehende Freiheitslehre. Diodor's Schrift gegen die εἱμαρμένη und Theodor's gegen die Maguſäer bilden dazu den Uebergang. Man kann daher ſagen, daß ein von der Kirchenlehre zuvor noch nicht gewürdigtes Moment des Arianismus, das dieſer freilich übel vertreten hatte, in der antiocheniſchen Schule ſeine Berechtigung ſucht. Ueber Paul v. Sam. vgl. 1, 510—516.

Digitized by Google

die Entwicklung und die dadurch geforderte Veränderlichkeit, um deren willen es geschehen war: Theodor ist von ethischem Gesichtspunkt geleitet, und zwar nicht blos in seinem Begriff von der Menschheit und ihrer wahren Entwicklung, sondern auch in seinem Gottesbegriff.

In seinem Werk über die Menschwerdung unseres Herrn Jesu Christi [15]) fragt er, ob die Einwohnung Gottes (ἐνοίκησις) zu denken sei als Einwohnung des Wesens, oder der Kraftäußerung (ἐνέργεια)? Um die Antwort zu finden, sei vorerst der richtige Begriff von Gottes Allgegenwart zu finden. Wohnt Gott Allen ein, oder nur den Heiligen? Da seine Einwohnung eine Verheißung ist („ich will in ihnen wohnen und in ihnen wandeln, sie sollen mein Volk seyn" u. s. w.), so ist sie nicht etwas sich von selbst Verstehendes, nicht ein Seyn Gottes, das mit den Heiligen alle Dinge theilen, sondern sie ist etwas Besonderes. Sollte nun ihre Auszeichnung darin bestehen, daß Gott in ihnen nach seinem Wesen ist, aber nicht in den andern? Aber das wäre unwürdig, denn da wäre Gott außerhalb alles Andern, seine unendliche, allgegenwärtige von keinem Raum umschränkte Natur wäre verletzt. Sollte die Einwohnung in einer Einwohnung seines Wesens bestehen, so wäre sie vielmehr allen Menschen, ja auch dem Unvernünftigen und Leblosen zuzuschreiben, was ebenso verkehrt wäre, als durch die Einwohnung sein Wesen umschränkt sein zu lassen. Da aber die Einwohnung Gottes nach seinem Wesen zu dem Ersten oder dem Zweiten führen müßte, so ist auf diese Einwohnung des Wesens zu verzichten. Allein ganz ähnlich verhält es sich wenn man unter der Einwohnung nur eine Kraftäußerung versteht. Denn wiederum haben wir da die Alternative: entweder ist diese Kraftäußerung auf die Heiligen beschränkt, von ihnen umschrieben; aber welche Stellung soll dann der Logos haben, der doch die Vorsehung und Weltregierung zu führen und in Allem das Rechte zu wirken hat; oder lassen wir allen Dingen Antheil an seiner Kraftäußerung, wie ja auch in der That Alles von ihm beherrscht wird; aber dann müßten

[15]) A. Mai Coll. Nov. T. VI, 300—312. aus Leontius.

Digitized by Google

wir auch ſeine Einwohnung zu etwas ſchlechthin Allgemeinem machen. Mithin kann Gott weder durch ſein Weſen noch durch ſeine Kraftäußerung das was man Einwohnung nennt hervorbringen. Was bleibt nun übrig um ihr Eigenthümliches auszuſprechen und zu bewahren? Es iſt das göttliche Wohlgefallen (εὐδοκία), wodurch er ein anderes Sein in den Heiligen hat als in den Andern. Er verſteht darunter eine ethiſche Einheit oder Verbindung [16]). Nach ſeiner unumſchränkten, allgegenwärtigen Natur iſt er in Allem; nach ſeinem Wohlgefallen iſt er den Einen fern, den Andern nahe; ferne nemlich den Sündern, nahe den durch ihre Verfaſſung ſeiner Nähe Würdigen. Seine Natur (φύσις) wirkt für ſich weder eine größere Nähe noch eine größere Ferne, ſondern Nähe und Ferne beſtimmt Gott nach der Beſchaffenheit der Geſinnung (σχέσει τῆς γνώμης). Wie nun Gott durch ſeine εὐδοκία die Nähe und Ferne bewirkt, ſo vollendet er durch ſie auch ſeine Einwohnung. Sein Weſen und ſeine Wirkſamkeit (φύσιν καὶ ἐνέργειαν) läßt er keine Beſchränkung erfahren durch die in denen er ſeine Einwohnung hat; er bleibt mit ſeinem Weſen und ſeiner Wirkſamkeit allgegenwärtig, von den Unwürdigen aber ihrer Beſchaffenheit wegen geſchieden. Theodor unterſcheidet alſo Gottes phy-

---

[16]) l. c. 300 ff. nachdem er geſagt, die ἐνοίκησις müſſe etwas Eigenthümliches ſein, fährt er fort: οὐσίᾳ μὲν οὖν λέγειν ἐνοικεῖν τὸν θεὸν τῶν ἀπρεπεστάτων ἐστὶν, denn entweder wäre er dann mit ſeinem Weſen nur in denen, in welchen er einwohnt, καὶ ἔσται τῶν ἄλλων ἁπάντων ἐκτὸς ὅπερ ἄτοπον εἰπεῖν ἐπὶ τῆς ἀπείρου φύσεως, oder wäre ſeine ἐνοίκησις allem auch τοῖς ἀλόγοις καὶ ἀψύχοις zuzuſprechen, da ſie durch ſeine φύσις geſchähe, die allgegenwärtig iſt und nicht kann beſchränkt werden. Οὐκοῦν οὐσίᾳ τὴν ἐνοίκησιν λέγειν γίνεσθαι τῶν εὐηθεστάτων ἂν εἴη. Τὸ δ'αὐτὸ ἄν τις εἴποι καὶ ἐπὶ τῆς ἐνεργείας aus demſelben Grund. Τί οὖν ἄρα ὑπολείπεται; τίνι χρησόμεθα λόγῳ ὃς ἐπὶ τούτων ἰδιάζον φανεῖται φυλασσόμενος; δῆλον οὖν ὡς εὐδοκίᾳ λέγειν γίνεσθαι τὴν ἐνοίκησιν προσήκει. Εὐδοκία δὲ λέγεται ἡ ἀρίστη καὶ καλλίστη θέλησις τοῦ θεοῦ ἣν ἂν ποιήσεται ἀρεσθεὶς τοῖς ἀνακεῖσθαι αὐτῷ ἐσπουδακόσιν ἀπὸ τοῦ εὖ καὶ καλὰ δοκεῖν αὐτῷ περὶ αὐτῶν. Daher ἄπειρος μὲν γὰρ ἂν καὶ ἀπερίγραφος τὴν φύσιν πάρεστι τοῖς πᾶσι, τῇ δὲ εὐδοκίᾳ τῶν μὲν ἐστὶ μακρὰν, τῶν δὲ ἐγγύς. Vgl. Col. I, 19.

Digitized by Google

sische oder metaphysische Allgegenwart von seiner ethischen Gegenwart, so jedoch daß er immer noch das Wesen Gottes nicht im Ethischen sondern im Physischen findet. Aber er schafft durch jene Unterscheidung eines ethischen Seyns Gottes im Menschen von dem allgegenwärtigen Sein seiner φύσις und ἐνέργεια Raum für eine eigenthümliche Verbindung Gottes mit der Menschheit. Ja er sagt auch, weit gefehlt, daß Gottes unendliches Wesen dadurch verletzt würde, daß er ausser seiner Allgegenwart auch noch ein (ethisches) Seyn nach seinem Wohlgefallen habe, trage vielmehr sein allgegenwärtiges Sein erst dadurch den Charakter der Freiheit und nicht blos der Natur an sich, daß er obwohl allgegenwärtig doch den Einen näher, den Unwürdigen ferner sei nach seinem Wohlgefallen. Gott würde der Unendlichkeit und Unumschriebenheit seines Wesens gleich einem Fatum dienen zu müssen scheinen, wenn die Allgegenwart seines Wesens auch eine Allgegenwart seines Wohlgefallens mit sich brächte. Denn da würde er nicht mehr nach seiner Gesinnung (γνώμη) gegenwärtig sein, (nach seinem ethischen Willen), sondern er wäre einer Nothwendigkeit unterthan und von der Unendlichkeit seines Wesens würde auch seine γνώμη mit fortgezogen. [1])

Aber, fährt er nun fort, wie Gott mit seinem Wesen und seiner Wirksamkeit überall ist, aber nur einer leicht zu zählenden Anzahl „einwohnt", weil er an ihnen Wohlgefallen hat, den Aposteln z. B. und den Gerechten überhaupt, indem er an ihrem tugendhaften Charakter sich freut: so ist auch seine Ein-

[17]) S. 302.: seine Unbeschränktheit μειζόνως σώζεται, ὅταν φαίνηται μὴ ὡς ἀνάγκῃ τινὶ δουλεύων τῷ ἀπεριγράφῳ τῆς φύσεως. Εἰ μὲν γὰρ ἀπανταχοῦ παρὼν τῇ εὐδοκίᾳ, ἑτέρως πάλιν ἀνάγκῃ δουλεύων εὑρίσκετο, οὐκέτι κατὰ γνώμην τὴν παρουσίαν ποιούμενος, ἀλλὰ τῷ ἀπείρῳ τῆς φύσεως καὶ τὴν γνώμην ἑπομένην ἔχων. l. c. S. 306. IX. sagt er: was für uns eine Veränderung des Ortes ausmacht, das macht bei Gott sein Wille. Wir müssen, wenn wir sagen: ich will dort seyn, unsern Ort verändern, das ist bei Gott nicht nöthig, da er nach seiner Natur überall ist. Aber doch kann auch er auf besondere Weise an einem Ort seyn, durch seinen Sinn oder Willen. Es ist interessant, hiemit die Verhandlungen über die Omnipräsenz sec. 16. zu vergleichen.

Digitized by Google

wohnung nicht überall gleich wo ſie Statt findet, ſondern dieſelbe εὐδοκία durch die überhaupt Einwohnung zu Stande kommt, beſtimmt auch ihr Maaß und ihre Art. Sie findet in den Andern nicht ſo ſtatt, wie in Chriſtus; denn in dieſem wohnt Gott als in dem Sohne. Der Logos nemlich hat durch ſeine Einwohnung den ganzen angenommenen Menſchen mit ſich geeinigt, und ihn darauf eingerichtet, an aller Ehre, die dem einwohnenden (ewigen) Sohn von Natur zukömmt, Theil zu haben, ſo daß Eine Perſon zu Stande gebracht wird in Folge dieſer Einigung mit ihm. So iſt denn ſeine Herrſchaft, das Weltgericht u. ſ. w. bei Chriſti Wiederkunft ebenſo ein Akt der menſchlichen als der göttlichen Natur.

Nach dieſer Anlage der Chriſtologie könnte es nun ſcheinen, daß in Jeſus erſt zum Lohne für ſeine Tugend die Vereinigung mit dem Logos eintrat, was auf eine weſentlich cerinthiſche ja ebjonitiſche Chriſtologie führen müßte. Allein die εὐδοκία bezeichnet dem Theodor nicht blos Gottes Wohlgefallen an der Tugend, wie etwa die Stelle Matth. III. 17 verſtanden werden könnte, ſondern auch die Gnadenfülle, die freie Gnadenerweiſung Col. I. 19 vgl. II. 9. Und von der menſchlichen Freiheit hat Theodor, wie wir wiſſen, nicht die deiſtiſche Vorſtellung, daß ſie wenigſtens im Anfang von Gott müſſe geſchieden ſein, um ſich ſelbſt finden zu können, ſondern Gott kann ohne ſie zu beeinträchtigen von Anfang an beſtimmend auf ſie einwirken, wenn nur — und darauf kommt es ihm weſentlich an — dabei nicht ein phyſiſcher Proceß oder eine bloße Scheinentwicklung herauskömmt.

Daher läßt Theodor das göttliche Wohlgefallen oder die Einwohnung des Logos ſich von Anfang an auf Jeſus richten, nicht in Willkür, ſondern in Weisheit oder Vorausſicht. In dem Anfang der Bildung dieſes Menſchen hat der Logos ihn mit ſich vereinigt, in der Vorausſicht, was aus ihm werden wird (κατὰ πρόγνωσιν ὁποῖός τις ἔσται). Er geſtattete zwar auf eine Zeitlang, vor dem Kreuzestode dem Menſchen, weil es ſo erforderlich war, ſeine Tugend uns zu gut nach eigenem Vorſatz zu verwirklichen, aber auch ſo wirkte der Logos das Meiſte in ihm, trieb ihn an und ſtärkte ihn zu vollkommener Erfüllung ſeiner Aufgabe.

Digitized by Google

Da Jesus in das Alter trat, wo die natürliche Unterscheidung von Gut und Bös eintritt: ja noch vor jenem Alter, brachte er ihm weit kürzer und rascher diese Kraft und Uebung der Unterscheidung bei, und wenn auch sonst Einer dem Andern in diesen Dingen voraneilt, so fand diß bei Christus in ganz ausgezeichnetem Maaße Statt. Denn er mußte auch in Beziehung auf das Menschliche vor den Andern etwas voraushaben, da er nicht wie sie entstand, sondern gebildet ward durch die göttliche Kraft des Geistes. Ebenso hatte er einen mächtigen Zug zum Besseren um der Einigung (ἕνωσις) willen mit dem Logos der Gott ist, und der ihn würdigte, sich mit ihn von oben herab zu verbinden. Um all dieser Ursachen willen hatte er gleich mit jener Unterscheidung einen Widerwillen gegen das Böse und schloß in unaufhaltsamer Liebe sich dem Guten an. Eine seinem eigenen Vorsatz und Sinn (πρόθεσις, γνώμη) entsprechende Mitwirkung des Logos genießend blieb er auch fürderhin frei von einer Wandelbarkeit ins Schlechtere, so wohl weil er selbst so gut gesinnt, als auch weil sein Vorsatz von dem Logos behütet war. Mit der größesten Leichtigkeit wandelte er so in dem ausgearbeitetsten Tugendleben sowohl in Gesetzesbeobachtung vor der Taufe als in dem Gnadenstande wandelnd (τὴν ἐν χάριτι μετιὼν πολιτείαν) uns zum Musterbild, so endlich nach der Auferstehung und Himmelfahrt. Vor dem Kreuze zwar sehen wir ihn noch hungernd und dürstend, bebend und etwas nichtwissend, obwohl er seinen Vorsatz auch ins Leiden mit hinein nahm. Dagegen sein Leben im Stande der Erhöhung zeigt jene Einigung mit dem Logos vollständig; da hat er keine vom Logos der Gott ist, geschiedene und getrennte Thätigkeit, sondern da hat er vollständig und ganz (παντελῶς, καθόλε) in sich den Logos, der um der ἕνωσις mit ihm willen Alles in ihm bewirkt.

So bleibt dem Theodor doch ein specifischer Unterschied zwischen Christus und zwischen den Aposteln und Propheten, nicht blos um seiner Sündlosigkeit, sondern auch um seiner übernatürlichen Geburt aus dem Geiste Gottes und endlich um seiner Vereinigung mit dem Logos willen. Durch beides Letzteres ward Christus die Verwirklichung der ursprünglichen Idee der Mensch-

Digitized by Google

heit, Chriſtus iſt der wahre, der Gottebenbildliche Menſch: und was oben von der Gottebenbildlichkeit des Menſchen und ihrer Bedeutung für das Univerſum geſagt iſt, das iſt in ihm erfüllt. In ihm iſt die Welt, die Menſchheit zum alter Deus, zum kosmiſchen Gott geworden, zum Sohn Gottes und zwar in Einheit mit dem ewigen Sohn. Theodor iſt ſonach nicht, wie die Kirchenlehrer meiſt thun, blos dabei ſtehen geblieben, in Chriſtus die Menſchheit in Homouſie mit uns zu ſetzen; er denkt Chriſti Menſchheit auch noch ausgezeichnet in ſich, nicht blos durch den Logos in ihr (Coll. N. VI. 307. XIV. 303. II.) und doch bewahrt er dabei ſo ſorgfältig die nothwendigen Geſetze menſchlicher Entwickelung, daß er alle Stellen des Lebens Jeſu die von dieſer reden, in ſeine Chriſtologie einzugliedern unternehmen kann. Man darf dabei nicht denken, daß er wenigſtens für einen Moment Chriſtus allein als Menſchen anſehe geboren aus dem heiligen Geiſte, die Vereinigung mit dem Logos aber erſt ſpäter eintreten laſſe; vielmehr im Momente, da dieſer Menſch gebildet ward, empfieng derſelbe auch ſchon den Anfang der Einigung mit Gott dem Logos, gemäß dem göttlichen Vorherwiſſen von ſeiner Tugend. [18])

[18]) A. Mai Coll. N. VI, 304: ἤνωτο μὲν γὰρ ἐξ ἀρχῆς τῷ θεῷ ὁ ληφθεὶς κατὰ πρόγνωσιν ἐν αὐτῇ τῇ διαπλάσει τῆς μήτρας τὴν καταρχὴν τῆς ἑνώσεως δεξάμενος. Dieſe Rückbeziehung auf die göttliche πρόγνωσις iſt der Reſt origeniſtiſcher Chriſtologie; aber es wird kein realer Moment mehr angenommen, da Chriſtus ohne den Logos ſich erſt durch ſeine Tugend der Einigung mit dem Logos würdig gemacht hätte, ſondern dieſes rein menſchliche Leben wird nur in Gottes Gedanken feſtgehalten; aber das Wiſſen, daß Chriſtus auch ohne urſprüngliche Vereinigung mit dem Logos dieſer Auszeichnung ſich würde werth gemacht haben, bleibt das Motiv für Gott, warum er ſo ausgezeichnet ward von Anfang an. Doch iſt auch l. c. XXVI. zu vergleichen, wornach die πρόγνωσις nicht ſowohl Praescientia als Prädeſtination iſt. Gott würde, ſagt er, nicht einfach ohne Rückſicht auf den Nutzen (χρήσιμος λόγος) einen Menſchen angenommen und mit ſich ſo verbunden haben, daß er Gegenſtand der Anbetung für die ganze Schöpfung ward, wenn nicht das durch ihn zu Vollbringende eine gemeinſame Wohlthat für das Univerſum wäre.

Digitized by Google

Wie vollständig er aber Christi Menschheit dachte, sieht man aus einer Reihe einzelner Züge, die uns von ihm aufbewahrt sind. Maria hat Jesum geboren, nicht den Logos; denn der Logos war und blieb allgegenwärtig, obwohl er auf besondere Weise von Anfang an in Jesu wohnte. Der Logos gieng nicht auf in Jesu. Also ist Maria eigentlich die Christusgebärerin, nicht die Gottesgebärerin. Nur figürlich, per anaphoram, kann man sie auch Gottesgebärerin nennen, weil Gott in Christus war in ausgezeichneter Weise (l. c. 309. XXVIII). Sie hat eigentlich einen Menschen geboren, in welchem die Einigung mit dem Logos begonnen aber noch so wenig vollendet war, daß er noch nicht Sohn Gottes oder Erlöser heißen konnte. Er wurde Jesus genannt, ein Name den auch Josua hatte: Sohn Gottes hieß dieser Mensch erst nach der Taufe durch die Stimme des Vaters, ähnlich wie auch Petrus und Paulus diese ihre Namen erst später erhielten. Er wuchs an Alter, Weisheit und Gnade bei Gott und den Menschen und war dem Gesetz unterthan als ein Mensch wenn gleich als ein ausgezeichneter, ja einziger, bis zur Taufe; und auch darauf mögen sich die Worte beziehen: „er ward gerechtfertiget im Geist.“ Johannes sah ihn bei der Taufe zu sich kommen als einen Menschen; die Worte: ich bedarf wohl daß ich von dir getauft werde, beweisen nicht, daß er ihn nicht für einen Menschen ansah. Denn das freilich wußte Johannes, daß er von Jesu an Kraft des Geistes und der Tugend weit übertroffen werde, wie er nachher auch eine Vision über ihn hatte, durch die ihm kund wurde, daß dieser Mensch der Ehre des Sohnes Gottes gewürdigt und deßhalb mit dem Namen desselben ausgezeichnet sei. Aber auch nach der Taufe war er Mensch, hatte einen eigenen menschlichen Willen und menschliches Denken, das aber mit dem Willen und Denken des Logos sich immerdar einigte. Durch immer neue Versuchungen hindurch war diese Einigung zu bestätigen und zu bethätigen. In der Wüste überwand er die Versuchungen der ἡδονή, δόξα, und der ἀγαθὰ τοῦ κόσμου (l. c. 308. XXIII—XXV). Aber er hatte noch weit mehr geistige Anfechtungen als leibliche (XXIX); und besonders in Gethsemane bestand er einen so schweren Kampf, daß ein Engel

Digitized by Google

vom Himmel ihn zu ſtärken erſchien. Daraus erhellt doch offenbar, daß er Menſch war (S. 306 X). Dieſer Menſch war weder Sohn Gottes, noch Herr von Natur (vgl. Mar. Merc. ed. Baluz. S. 347); er übernahm auch den Tod, dieſen Tribut den nach dem Naturgeſetz jeder Menſch zu bezahlen hat (Merc. 344). Ueberhaupt aber erſchien er und ſprach wie ein Menſch und galt Allen die ihn ſahen für einen bloßen Menſchen, nichts weiter (Facund. Herm. defens. trium Capitul. ed. Sirmond S. 73). Aber ſpäter, durch den hl. Geiſt erkannten die Apoſtel, daß der ewige Sohn Gottes in ihm war. Nie fand eine Vermiſchung (κρᾶσις) des Göttlichen und Menſchlichen in ihm Statt, wie Apollinaris will, beide Naturen blieben ſtets in ihrer Unterſchiedlichkeit. Darin war Theodor mit Diodor von Tarſus [19]) völlig Eins.

Es iſt wohl nicht zu leugnen, daß Theodor bei dieſer ſtarken Betonung der Menſchheit Chriſti auch von einem religiöſen, wie von einem exegetiſchen Intereſſe geleitet war. Gott mußte, um die wandelbare menſchliche Natur unwandelbar zu machen, die menſchliche Natur im Zuſtand ihrer Wandelbarkeit annehmen. So hatte ja auch Irenäus und Athanaſius gelehrt. Aber der Kampf des freien Willens Chriſti mit dem Böſen ſchien dem Theodor nöthig um des Heilswerks willen. Denn dieſes bliebe, wenn nicht ein wahrer aber vollendeter Menſch Princip des Heiles geworden wäre, willkürlich (magiſch), und wenn dieſer Menſch nicht durch ernſten Kampf hätte hindurch gehen müſſen, ſo bliebe ſein menſchliches Leben und Ringen für uns epideiktiſch (θέατρον), ohne Wahrheit. Es iſt alſo gerade dann die göttliche Heilsökonomie in Chriſtus nicht wirklich, ſondern

[19]) Mar. Merc. 349.: Jeſus nahm zu u. ſ. w. das kann nicht geſagt werden vom Logos, dieſer bedarf nichts und wächst nicht. Non enim ei mox formato vel edito omnem propriam sapientiam Deitas contulit, sed hanc particulatim corpori (?) tribuebat. Darum heißt er auch Deut. 18 ein Prophet aus den Brüdern. Das Wort Gottes iſt nicht unſer Bruder. Wolle man nicht Göttliches und Menſchliches unterſcheiden, ſagt er gegen Apollinaris, ſo möge man auch ſagen, daß der, ſo aus David's Samen war, nicht aus David's Samen, ſondern ewig war.

Digitized by Google

Wie verschiedenartig er aber Christi Menschheit dachte, sieht man aus einer Reihe einzelner Züge, die uns von ihm aufbewahrt sind. Maria hat Jesum geboren, nicht den Logos; denn der Logos war und hatte allgegenwärtig, obwohl er auf besondere Weise von Anfang an in Jesu wohnte. Der Logos gieng nicht aus Jesu. Also ist Maria eigentlich die Christusgebärerin, nicht die Gottesgebärerin. Nur sprüchlich, per anaphoram, kann man sie auch Gottesgebärerin nennen, weil Gott in Christus war (l. c. 309. XXVIII). Sie hat eigentlich einen Menschen geboren, in welchem die Einigung mit dem Logos begonnen aber noch so wenig vollendet war, daß er noch nicht Sohn Gottes oder Erlöser heißen konnte. Er wurde Jesus genannt, er hatte den auch Jesus hatte: Sohn Gottes hieß jener Mensch erst nach der Taufe durch die Stimme des Vaters, ebenso wie auch Petrus und Paulus diese ihre Namen erst später erhielten. Er wuchs an Alter, Weisheit und Gnade bei Gott und den Menschen und war dem Gesetz unterthan als ein Mensch wenn auch als ein ausgezeichneter, ja einziger, bis zur Taufe; und auch dieser mögen sich die Worte beziehen: „er ward getauft von Johannes“. Johannes sah ihn bei der Taufe zu sich kommen als einen Menschen; die Worte: ich bedarf wohl daß ich von dir getauft werde, bewiesen nicht, daß er ihn nicht für einen Menschen hielt. Denn das freilich wußte Johannes, daß er von Jesu an Kraft des Geistes und der Tugend weit übertroffen werde, wie er nachher auch eine Vision über ihn hatte, durch die ihm kund wurde, daß dieser Mensch der Ehre des Sohnes Gottes gewürdigt und deßhalb mit dem Namen desselben ausgezeichnet sei. Aber auch nach der Taufe war er Mensch, hatte einen eigenen menschlichen Willen und menschliches Denken, das aber mit dem Willen und Denken des Logos sich immerdar einte. Durch immer neue Versuchungen hindurch war diese Einigung zu bewähren und zu bethätigen. In der Wüste überwand er die Versuchungen der ἡδονή, δόξα, und der ἀγαθὰ τοῦ σώματος (l. c. 309. XXIII—XXV). Aber er hatte noch weit mehr geistige Anfechtungen als leibliche (XXIX); und besonders in Gethsemane bestand er einen so schweren Kampf, daß ein Engel

Digitized by Google

vom Himmel ihn zu ſtärken erſchien. Daraus erhellt doch offenbar, daß er Menſch war (S. 306 X). Dieſer Menſch war weder Sohn Gottes, noch Herr von Natur (vgl. Mar. Merc. ed. Baluz. S. 347); er übernahm auch den Tod, dieſen Tribut den nach dem Naturgeſetz jeder Menſch zu bezahlen hat (Merc. 344). Ueberhaupt aber erſchien er und ſprach wie ein Menſch und galt Allen die ihn ſahen für einen bloßen Menſchen, nichts weiter (Facund. Herm. defens. trium Capitul. ed. Sirmond S. 73). Aber ſpäter, durch den hl. Geiſt erkannten die Apoſtel, daß der ewige Sohn Gottes in ihm war. Nie fand eine Vermiſchung (κρᾶσις) des Göttlichen und Menſchlichen in ihm Statt, wie Apollinaris will, beide Naturen blieben ſtets in ihrer Unterſchiedlichkeit. Darin war Theodor mit Diodor von Tarſus [19]) völlig Eins.

Es iſt wohl nicht zu leugnen, daß Theodor bei dieſer ſtarken Betonung der Menſchheit Chriſti auch von einem religiöſen, wie von einem exegetiſchen Intereſſe geleitet war. Gott mußte, um die wandelbare menſchliche Natur unwandelbar zu machen, die menſchliche Natur im Zuſtand ihrer Wandelbarkeit annehmen. So hatte ja auch Irenäus und Athanaſius gelehrt. Aber der Kampf des freien Willens Chriſti mit dem Böſen ſchien dem Theodor nöthig um des Heilswerks willen. Denn dieſes bliebe, wenn nicht ein wahrer aber vollendeter Menſch Princip des Heiles geworden wäre, willkürlich (magiſch), und wenn dieſer Menſch nicht durch ernſten Kampf hätte hindurch gehen müſſen, ſo bliebe ſein menſchliches Leben und Ringen für uns epideiktiſch (θέατρον), ohne Wahrheit. Es iſt alſo gerade dann die göttliche Heilsökonomie in Chriſtus nicht wirklich, ſondern

[19]) Mar. Merc. 349.: Jeſus nahm zu u. ſ. w. das kann nicht geſagt werden vom Logos, dieſer bedarf nichts und wächst nicht. Non enim ei mox formato vel edito omnem propriam sapientiam Deitas contulit, sed hanc particulatim corpori (?) tribuebat. Darum heißt er auch Deut. 18 ein Prophet aus den Brüdern. Das Wort Gottes iſt nicht unſer Bruder. Wolle man nicht Göttliches und Menſchliches unterſcheiden, ſagt er gegen Apollinaris, ſo möge man auch ſagen, daß der, ſo aus David's Samen war, nicht aus David's Samen, ſondern ewig war.

Digitized by Google

Wie vollständig er aber Christi Menschheit dachte, sieht man aus einer Reihe einzelner Züge, die uns von ihm aufbewahrt sind. Maria hat Jesum geboren, nicht den Logos; denn der Logos war und blieb allgegenwärtig, obwohl er auf besondere Weise von Anfang an in Jesu wohnte. Der Logos gieng nicht auf in Jesu. Also ist Maria eigentlich die Christusgebärerin, nicht die Gottesgebärerin. Nur figürlich, per anaphoram, kann man sie auch Gottesgebärerin nennen, weil Gott in Christus war in ausgezeichneter Weise (l. c. 309. XXVIII). Sie hat eigentlich einen Menschen geboren, in welchem die Einigung mit dem Logos begonnen aber noch so wenig vollendet war, daß er noch nicht Sohn Gottes oder Erlöser heißen konnte. Er wurde Jesus genannt, ein Name den auch Josua hatte: Sohn Gottes hieß dieser Mensch erst nach der Taufe durch die Stimme des Vaters, ähnlich wie auch Petrus und Paulus diese ihre Namen erst später erhielten. Er wuchs an Alter, Weisheit und Gnade bei Gott und den Menschen und war dem Gesetz unterthan als ein Mensch wenn gleich als ein ausgezeichneter, ja einziger, bis zur Taufe; und auch darauf mögen sich die Worte beziehen: „er ward gerechtfertiget im Geist." Johannes sah ihn bei der Taufe zu sich kommen als einen Menschen; die Worte: ich bedarf wohl daß ich von dir getauft werde, beweisen nicht, daß er ihn nicht für einen Menschen ansah. Denn das freilich wußte Johannes, daß er von Jesu an Kraft des Geistes und der Tugend weit übertroffen werde, wie er nachher auch eine Vision über ihn hatte, durch die ihm kund wurde, daß dieser Mensch der Ehre des Sohnes Gottes gewürdigt und deßhalb mit dem Namen desselben ausgezeichnet sei. Aber auch nach der Taufe war er Mensch, hatte einen eigenen menschlichen Willen und menschliches Denken, das aber mit dem Willen und Denken des Logos sich immerdar einigte. Durch immer neue Versuchungen hindurch war diese Einigung zu bestätigen und zu bethätigen. In der Wüste überwand er die Versuchungen der ἡδονή, δόξα, und der ἀγαθὰ τοῦ κόσμου (l. c. 308. XXIII—XXV). Aber er hatte noch weit mehr geistige Anfechtungen als leibliche (XXIX); und besonders in Gethsemane bestand er einen so schweren Kampf, daß ein Engel

Digitized by Google

vom Himmel ihn zu ſtärken erſchien. Daraus erhellt doch offenbar, daß er Menſch war (S. 306 X). Dieſer Menſch war weder Sohn Gottes, noch Herr von Natur (vgl. Mar. Merc. ed. Baluz. S. 347); er übernahm auch den Tod, dieſen Tribut den nach dem Naturgeſetz jeder Menſch zu bezahlen hat (Merc. 344). Ueberhaupt aber erſchien er und ſprach wie ein Menſch und galt Allen die ihn ſahen für einen bloßen Menſchen, nichts weiter (Facund. Herm. defens. trium Capitul. ed. Sirmond S. 73). Aber ſpäter, durch den hl. Geiſt erkannten die Apoſtel, daß der ewige Sohn Gottes in ihm war. Nie fand eine Vermiſchung (κρᾶσις) des Göttlichen und Menſchlichen in ihm Statt, wie Apollinaris will, beide Naturen blieben ſtets in ihrer Unterſchiedlichkeit. Darin war Theodor mit Diodor von Tarſus [19]) völlig Eins.

Es iſt wohl nicht zu leugnen, daß Theodor bei dieſer ſtarken Betonung der Menſchheit Chriſti auch von einem religiöſen, wie von einem exegetiſchen Intereſſe geleitet war. Gott mußte, um die wandelbare menſchliche Natur unwandelbar zu machen, die menſchliche Natur im Zuſtand ihrer Wandelbarkeit annehmen. So hatte ja auch Irenäus und Athanaſius gelehrt. Aber der Kampf des freien Willens Chriſti mit dem Böſen ſchien dem Theodor nöthig um des Heilswerks willen. Denn dieſes bliebe, wenn nicht ein wahrer aber vollendeter Menſch Princip des Heiles geworden wäre, willkürlich (magiſch), und wenn dieſer Menſch nicht durch ernſten Kampf hätte hindurch gehen müſſen, ſo bliebe ſein menſchliches Leben und Ringen für uns epideiktiſch (θέατρον), ohne Wahrheit. Es iſt alſo gerade dann die göttliche Heilsökonomie in Chriſtus nicht wirklich, ſondern

[19]) Mar. Merc. 349.: Jeſus nahm zu u. ſ. w. das kann nicht geſagt werden vom Logos, dieſer bedarf nichts und wächst nicht. Non enim ei mox formato vel edito omnem propriam sapientiam Deitas contulit, sed hanc particulatim corpori (?) tribuebat. Darum heißt er auch Deut. 18 ein Prophet aus den Brüdern. Das Wort Gottes iſt nicht unſer Bruder. Wolle man nicht Göttliches und Menſchliches unterſcheiden, ſagt er gegen Apollinaris, ſo möge man auch ſagen, daß der, ſo aus David's Samen war, nicht aus David's Samen, ſondern ewig war.

Digitized by Google

nur ein Schein, wenn man seine Menschheit verkürzt oder läugnet, was auch dadurch geschieht, daß man die Persönlichkeit Christi nur als göttliche denkt.

Aber hier wenden nun die Gegner ein, daß es bei Theodor gar nicht zu einer wirklichen Einigung, ja überhaupt nicht zur Menschwerdung des Logos komme. Darauf antwortet er (VI. VIII. XXX. cll. XXXIII.) und sucht dadurch zugleich die Art der Vereinigung anschaulich zu machen.

Vermischung ziemt sich nicht für die zwei Naturen, es ist ein Unterschied zwischen der göttlichen Gestalt und der Knechtsgestalt, zwischen dem angenommenen Tempel und dem der darin wohnt, zwischen dem der im Tode aufgelöst wurde und dem der ihn erweckte, zwischen dem der durch Leiden vollendet ward, und dem der ihn vollendete, zwischen dem der gegen die Engel ein Weniges erniedrigt ward und dem der ihn erniedrigte, zwischen dem der mit Ehre und Herrlichkeit gekrönt ward und dem der ihn krönte. Dieser Unterschied muß bewahrt bleiben; jede Natur bleibt unauflöslich bei sich selbst, in ihrem Wesen (ἀδιαλύτως ἐφ' ἑαυτῆς). Aber ebenso klar ist, daß die Einigung (ἕνωσις) beiden angemessen ist. Denn durch sie zusammengebracht machten die Naturen (φύσεις) Eine Person (προσωπον) aus, rücksichtlich der Einigung. So daß wir, was der Herr sagt vom Mann und der Frau, daß sie nicht mehr zwei sind sondern Ein Fleisch, auch sagen können gemäß der Vereinigung, daß es nicht mehr zwei Personen seien, sondern Eine, natürlich unter Bewahrung des Unterschiedes der Naturen. Denn wie dort die Einheit des Fleisches, so weit man von ihr reden kann, nicht aufgelöst wird durch die Zweizahl, — so wird hier auch die Einheit der Person nicht aufgehoben durch den Unterschied der Naturen. Denn blicken wir auf die Naturen in ihrem Unterschied, so bezeichnen wir die Natur (φύσις) Gottes des Logos als eine vollständige, und ebenso auch seine göttliche Person, denn ein für sich Subsistirendes kann man nicht unpersönlich denken (οὐδὲ γὰρ ἀπρόσωπόν ἐστιν ὑπόστασιν εἰπεῖν); als vollständig aber bezeichnen wir da ebenso die menschliche Natur und Person. Blicken wir dagegen auf die Verbindung (συνάφεια), so sagen wir, es sei Eine Person (VI). Wir behaupten zwar aufs Be-

Digitized by Google

ſtimmteſte, daß der Logos einen Menſchen angenommen habe, aber bezeichnen es als Unſinn, daß er Menſch geworden ſei. Wenn Johannes ſagt I. 14 daß der Logos Fleiſch d. i. Menſch wurde, ſo iſt das nicht ſtreng zu nehmen, weil ſonſt der Logos ſich müßte in Fleiſch verwandelt haben, was der Evangeliſt nicht will. Alſo iſt der Ausdruck von dem Schein hergenommen. Daß er Fleiſch annahm war nicht Schein, wohl aber daß er es wurde (VIII). Daher iſt auch nicht der Sohn Gottes, ſondern ein Menſch in dem Gott war, von Maria geboren.

Dieſes drückt recht ſignifikant Theodor's Eigenthümlichkeit aus. Er will die beiden Naturen erſtens perſönlich denken um ſie vollſtändig zu denken; ebendaher will er ſie zweitens nicht ſo nahe zuſammenbringen, daß die eine der andern als Beſtimmung ihres eigenen Seins angeeignet wäre, zum Sein der andern gehörte; vielmehr iſt ihm drittens die Einigung nur in der Actualität beider Perſonen da; in ihrem Weſen bleiben ſie zwei Perſonen, in ihrer Actualität erſcheinen ſie als Eine Perſon und auch dieſes nur ſo, daß zwar das Denken und Wollen dieſes Menſchen nach ſeinem Inhalt auch Denken und Wollen des Logos iſt, ja auch wenigſtens im Stande der Erhöhung alles Denken und Wollen des Logos auch dieſem Menſchen zukommt; dagegen die Form des Geiſtes Jeſu in ſeinem actuellen Sein läßt er zwar durch den Logos beſtimmt werden, ſeiner Freiheitstheorie gemäß, aber denkt ſich dieſes nur als Einwirkung des Logos: zu einem wirklich Gottmenſchlichen Wollen und Denken kommt es bei ihm nicht, weil ihm das Innerſte beider Naturen, die er zugleich als Perſonen denkt, auſſer einander ſtehen bleibt, nicht etwa nur vor der Annahme der Menſchheit, noch blos während Chriſti Entwickelung, ſondern ewig. Als Eine Perſon erſcheinen ſie ſtreng genommen nur nach auſſen, wie das Bild der Ehe andeutet; nach innen ſind ſie zwei aber im Verhältniß der Harmonie ſtehende Perſonen, ja ſo innig verbunden, daß der Impuls des Logos in Chriſtus Alles wirkt. Dieſe Auffaſſung wird beſtätigt, wenn wir zum Schluſſe auf die Idee der Gottebenbildlichkeit zurückblicken. Sie iſt in Chriſtus ſchlechthin verwirklicht, und ebendamit hat der Weltgedanke ſein ewiges Ziel erreicht. Chriſtus iſt die prin-

Digitized by Google

cipielle Verwirklichung des Weltgedankens. Dieser schließt nach Theodor nicht das in sich, daß die Welt in das göttliche Leben oder Wesen zurückgeführt werde, indem durch Menschwerdung des Göttlichen Menschliches göttlich würde. Sondern der Mensch κ. ἐ. diese Spitze und Einheit der Welt nimmt in der Welt die Stelle Gottes ein. Geist und Natur sind in ihm als dem Einheitspunkt vereinigt wie sie aus Gott dem Urquell hervorgiengen. Die Einheit dieser zwei auseinandergetretenen Principien stellt sich in ihm innerhalb der Welt und von der Welt her aber durch Gottes Einwirkung wieder her, und so ist Christus als der vollkommene Mensch und Gottes Ebenbild der kosmische Gott, daher ihm auch alle Gewalt und Ehre zukommt wie Gott, nachdem er zum Besten der Welt ihrer Einheit und Harmonie, zum Sohn Gottes geworden ist. Es ist offenbar, daß hier für Theodor ein Anknüpfungspunkt für das war, was wir die mystische Christologie nannten, aber in eigenthümlicher Fassung, und immer unter dem Vorbehalt, daß in ihm weder Gott Mensch geworden sei, noch ein Mensch Gott: vielmehr bleibt der trinitarisch gedachte Gott und die Welt, das Göttliche und das Menschliche ewig auseinanderstehen, sie sind durch ihr Wesen getrennt, das wohl eine Verbindung und Einwirkung besonders durch den heil. Geist aber nicht eine solche Einigung zuläßt, wobei Gott Menschliches zu sich rechnete und dadurch auch Göttliches menschlich würde. Auch nicht einmal der Liebe verstattet er, diese Kluft zu überwinden, obwohl er doch auf das Ethische so mächtig dringt; aber freilich er faßt dieses nicht als das Wesen Gottes, von dem seine Natur abhange, sondern die Natur Gottes (Allgegenwart u. s. w.) ist ihm eine selbständige Macht in Gott, die er nur in so weit von Gottes Willen abhängig denkt, daß sie ihn nicht hindern darf, trotz seiner Allgegenwart auch auf eigenthümliche Weise gewissen Punkten der lebendigen Welt einzuwohnen, ja in einziger Art Dem, der das Centrum der Welt ist, und durch den hinfort Gott mit der Welt in Verbindung steht. [20]) Das ist der Sache nach eine Art von arianischer Anschauung

[20]) Vgl. d. Stelle XXVI.

Digitized by Google

der Person Christi. [21]) Die Trinitätslehre die doch aus christologischer Triebkraft sich entfaltet hatte, steht, wenn der Logos nicht Mensch wird, in ihrer Höhe wieder abstrakt und unfruchtbar da, und so streng Theodor an ihr festhielt, er hatte keinen genügenden Grund dazu in seinem System. Seine Hypostase behält der Sohn stets für sich zurück und es ist nicht abzusehen, warum seine Wirksamkeit, ja die in ihrer Art einzige Einwohnung in Christus, nicht ihren Grund in Gott überhaupt soll haben können. Im Gegentheil der trinitarische Gottesbegriff scheint fast nur dazu da zu sein, die reine Transcendenz Gottes, sein Bleiben in sich zu befestigen, und unübersteiglich zu machen.

Eine andere Seite der Betrachtung hätte sich noch auf Christi Werk zu beziehen. So stark Theodor die Freiheit des Menschen hervorkehrt, so stark, sollte man denken, müsse auch das Bewußtsein der persönlichen Verantwortung und Schuld des Menschen ausgebildet sein. Das ist nicht der Fall. Er blickt fast ausschließlich auf die andere Folge der Sünde, die Strafe, zusammengefaßt im Tode und in der Sterblichkeit; hierin ganz ähnlich den andern griechischen Vätern des vierten und fünften Jahrhunderts. Da er nun aber auf die Schuld nicht besonders reflectirt, so kann ihm das Werk Christi nicht sowohl in der Versöhnung bestehen, als in der Ueberwindung des Todes, oder in der Verleihung der Unsterblichkeit durch seine königliche Macht. Um jedoch billig zu sein, darf man nicht übersehen, daß die alten Versöhnungstheorieen es überhaupt wenig mit der Schuld, sondern vornemlich mit dem Tode zu thun haben; denn erst von dem Aeußersten her wird immer tiefer hinab in die Mitte der Sache gestiegen, so zwar, daß der Begriff des θάνατος bei Manchen das zuständliche mit der Sünde gegebene Unheil bezeichnet, wie im N. T. in manchen Stellen, während bei Theodor diese geistliche Bedeutung des θάνατος schwindet, und der Begriff nicht mehr die Totalität des Unheils sondern nur die

[21]) Nur daß an die Stelle des vorweltlichen Centralgeschöpfes so zu sagen in mehr moderner Weise der zum Sohne Gottes werdende Mensch tritt.

Digitized by Google

äußerliche Seite desselben bezeichnet, in der er nicht ohne Künstlichkeit auch ein Princip geistlichen Verderbens aufzuweisen sucht. Dagegen aber was die Sünde selbst angeht, so hat Theodor so gut als andere orthodoxe griechische Väter eine Einwirkung des Geistes den Christus sendet auf die menschliche Freiheit angenommen, und sogar mehr als sie alle sich bemüht, die Freiheit nicht als Schein und doch die erlösende Gnade als heiligende zu denken; er hat die Freiheit nicht blos als das was dahin oder dorthin gewendet werden kann, sondern als Selbstbestimmung gedacht und gleichwohl in ihr auf ethisch-religiösem Wege den Ort aufgewiesen, wo sie selbst nach der Gnade verlangt. In dieser Beziehung steht er über den ersten griechischen Kirchenvätern, einem Origenes, Athanasius und den kappadocischen Bischöfen, wie er sich andererseits hier von Pelagius wesentlich zu seinem Vortheil unterscheidet. [22]) Aber darin ist er auch wieder den Ersteren gleich, daß er sowenig als sie Grund davon anzugeben weiß, warum denn des heil. Geistes Kommen von Christi Erscheinung abhieng; d. h. die Heiligung oder Erlösung von der Sünde ist ihm zwar nicht blos Werk des Menschen, aber diese Gnade hängt mit Christi Werk nur äußerlich zusammen.

In Theodor von Mopsvestia gipfelt die antiochenische Schule. Der Umfang seiner Gelehrsamkeit, sein Scharfsinn und wie man annehmen muß auch die Macht seiner Persönlichkeit, verbunden mit einem vieljährigen Wirken als Lehrer von Gemeinden und heranwachsenden begabten Schülern sowie als fruchtbarer Schriftsteller erwarben ihm den Namen des Magister Orientis. [23]) Ungestört wirkte er fast bis zu seinem Ende i. J. 427 und genoß eines um so ausgebreiteteren Ansehens, da er der erste orientalische Theolog seiner Zeit war. Was aber besonders seiner Richtung zur Empfehlung und Ausbreitung diente, das war die Abneigung der Kirche gegen den Apollinarismus, dessen eifrigster Bekämpfer er war, ohne der Gottheit des ewigen Sohnes durch die Reste des Arianismus etwas ent-

[22]) Vgl. mein Programm S. 19 ff.
[23]) Ebendas. S. 3—5.

Digitized by Google

ziehen zu laſſen. Jedoch werden wir uns nicht täuſchen, wenn wir die Bekämpfung des Apollinarismus Seitens der Kirche etwas anderes motivirt denken, als ſie es bei Theodor war. Ihm kam es nicht ſowohl auf die volle Wirklichkeit der Menſchwerdung Gottes an, denn hieran läßt er ſelbſt es auf ſeine Weiſe auch fehlen; ſondern ihm ligt mehr an der klaren Unterſcheidung und an der Betonung der menſchlichen Seite und der Freiheit. Kein Wunder, daß ſich hierauf bald genug die Blicke richten daß etwas Ebjonitiſches bei ihm gefürchtet wird. Der abendländiſche Gegenſatz dieſer Zeit wird im Orient chriſtologiſch ausgekämpft. [24])

---

[24]) Nicht unintereſſant iſt es, die dem Juſtinus Martyr unterſchobene Schrift: Ἔκθεσις τῆς ὀρθῆς πίστεως (cf. Pseudo-Justini Opp. ed. Otto. T. I, 1—57. Gaß in Illgen's hiſt. theol. Zeitſchrift XII, 4. S. 130 ff.), mit Theodor's oder ſeiner Schule Lehre zu vergleichen. In der Trinität hält ſie ſich wie Theodor an die Kirchenlehre. In der Chriſtologie fehlt zwar jenes ſpeculative Element, das an die Idee vom göttlichen Ebenbilde ſich ſchließt, gänzlich, es wird vielmehr mit ſtarker Betonung die Unbegreiflichkeit des Wie? der Vereinigung beider Natur ausgeſprochen. (c. 14). Dagegen iſt der Weg, den der Verf. doch wieder bei aller Behutſamkeit einſchlägt, weſentlich derſelbe, wie bei Theodor. Significant ſind beſonders die Ausdrücke: ναὸς (c. 13), εὐδοκία (c. 15) u. ſ. w. c. 10: ὁ Λόγος — τὴν (τῆς παρθένου) νηδὺν εἰςδὺς οἱονεί τις θεῖος σπόρος πλάττει ναὸν ἑαυτῷ τὸν τέλειον ἄνθρωπον, μέρος τι λαβὼν τῆς ἐκείνης φύσεως, καὶ εἰς τὴν τοῦ ναοῦ διάπλασιν οὐσιώσας. Ἑνδὺς δὲ αὐτὸν κατ' ἄκραν ἕνωσιν, θεὸς ὁμοῦ καὶ ἄνθρωπος προελθὼν οὕτω τὴν καθ' ἡμᾶς οἰκονομίαν ἐπλήρωσεν. Daß hier nicht zufällig der ἄνθρωπος der τέλειος ἄνθρωπος ſtatt der ἀνθρωπίνη φύσις erwähnt wird, kann man daraus ſehen, daß er das Gleichniß vom Verhältniß der Seele zum Leibe in ſeiner chriſtologiſchen Anwendung ſo herrſchend dieſe war, nur theilweiſe billigt. Es ſei treffend darin, daß wie der Menſch Einer iſt und doch zwei Naturen hat, mit deren einer er denkt, mit der andern ausführt, ſo auch Chriſtus Einer iſt und doch nach der Einen die Wunder that, nach der andern die Niedrigkeit auf ſich nahm, welches beides ſorgfältig zu unterſcheiden und ſtreng nach den zwei Naturen zu vertheilen ſei. Hiemit iſt die κοινωνία der zwei Naturen ſchon weſentlich beſchränkt. Aber nun fährt er fort: in

Digitized by Google

anderer Beziehung hinke das Gleichniß; denn vom Menschen, obwohl er eine Doppelnatur zeige, könne man nicht sagen: er sei die zwei Naturen, sondern nur er habe sie, er bestehe aus beiden, so zwar, daß der Mensch selbst noch ein Drittes sei zu diesen beiden, nemlich ihre reale zusammenfassende Einheit, wie ein Haus nicht blos Baustoff oder Riß, sondern erst aus der Einheit beider ein Gebäude sei. Christus dagegen sei gar nicht aus Gottheit und Menschheit so bestehend, daß er als ein anderes drittes neben den zwei Seiten dastände, sondern er sei einfach beides sowohl Gott als Mensch, also nur arithmetische Summe. Während ferner die Seele in dem Leibe mitleiden könne, so sei es absurd, von der Gottheit in Christus Aehnliches auszusagen. Der Verf. stellt aber auch die Frage ganz so, wie sie für Theodor lag: ist der ganze Logos in Christus, wie kann er noch in der Welt sein nach seinem Wesen? Ist aber der Logos allgegenwärtig gemäß Gottes Wesen: was bleibt übrig für den Tempel des Logos? Er gibt die Antwort: Wie im Anfang das allgemeine Licht geschaffen ward, das überall verbreitete, dann aber der Sonnenkörper dazu geschaffen ward, damit es in ihm sich concentrire, ohne deßhalb ein anderes nach seinem Wesen zu werden, wohl aber um unauflöslich mit demselben verbunden zu sein und zu scheinen, so ist der Logos und die menschliche Natur nach der Unio unauflösbar; es kann nicht mehr abgesondert der eine Sohn göttlicher Logos, der andere Sohn der Mensch heißen, sondern es ist jetzt Eine Sohnschaft, wie das Licht und sein Träger die Eine Sonne ist (c. 12). Aber es kehrt die Frage wieder, wie der Tempel (Christi Menschheit) zu einem ausgezeichneten, in seiner Art einzigen Theilhaben am Logos kam, wenn doch der Logos nach seinem Wesen in allen Dingen ist? (c. 15 ff.) Hier wird nun gegen diejenigen geeifert, welche ἐπ' ἀναιρέσει τῶν δύο φύσεων eine κρᾶσις, σύγχυσις, eine μεταβολὴ ἀπὸ σώματος εἰς θεότητα, ein οὐσιωθῆναι der σαρξ in λόγος wollen, wobei (vgl. Theodor bei A. Mai Coll. Nov. VI. b. c. Nro. VIII) auch die Formel verworfen wird: σάρκα τὸν λόγον γεγενῆσθαι. Es wird vielmehr die relative Selbständigkeit der Menschheit Christi als der Grund bezeichnet, warum der Logos, der nach seinem Wesen überall ist, in ihr auf einzige Weise sei. Es gilt das Gesetz, daß obwohl die Sonne überall und allgemein gleich scheint, doch ein unreiner Körper ihre Strahlen nicht faßt. Von den Strahlen, welche diese Sonne für alle gleich ausgießt, empfängt wer starke Augen hat mehr, nicht als ob die Sonne mehr über ihn als andere diese Strahlen ausbreitete, sondern um der Stärke der eigenen Augen willen, während der Schwache den Lichtglanz nicht erträgt. So ist denn auch die

Digitized by Google

Sonne der Gerechtigkeit, da sie Gott ist, bei allen gleicher Maaßen nach ihrem Wesen, wir alle aber in unserer Schwäche und Unreinigkeit halten den Eintritt des Logos nicht aus. Dagegen ist der eigene Tempel des Logos gleichsam sein allerreinstes Auge, und kann daher auch den Glanz des ganzen Lichtes fassen, wie er denn gebildet ist ohne Sünde aus dem heil. Geist (c. 17).

Die concentrirte Offenbarung oder Erscheinung des Logos, welche zum Heil der Menschheit und zur Gliederung derselben stattfinden sollte (vgl. c. 12.), kam also nicht in der Art zur Verwirklichung, daß der Logos selbst nun sein wesentliches Seyn im All aufgegeben hätte, sondern er bleibt wie er war, an sich und in seiner Thätigkeit, aber in Jesu hat er in sofern ein anderes Seyn als im All, als er hier mit dem reinsten, empfänglichsten Auge zusammentrifft, das der heil. Geist bereitet hatte. Diese Menschheit bleibt, nimmt an der göttlichen Würde (ἀξία) nicht aber der Natur Theil, gemäß dem Wohlgefallen des Logos (εὐδοκία) c. 15. Das vorgetragene Bild hat einigen Vorgang bei Gregor v. Nyssa (Or. Cat. M. c. 10): der unendliche Logos ist in Christi Seele und Leib nicht eingeschlossen, so wenig als das Licht in der Fackel. Zwar hängt die Flamme unauflöslich an dem ὑποκείμενον, dem Substrat der Fakel, aber deßhalb ist das Licht nicht gefangen. — Im Ganzen unterscheidet sich diese Christologie von der Theodor's dadurch, daß sie mehr Gewicht auf die göttliche εὐδοκία im Sinne des Rathschlusses als auf die Freiheit Christi legt. In der Kirche entstanden zeigt diese Schrift, wie nahe man im Gegensatz gegen den Monophysitismus auf dem Boden des Calcedonense der antiocheniſchen Lehre kommen konnte.

Digitized by Google

Zweites Kapitel.

Cyrill von Alexandrien im Kampfe gegen Nestorius.

Seitdem diejenigen großen griechischen Kirchenväter des vierten Jahrhunderts allmählig vom Schauplatze abtraten, bei denen im Allgemeinen Origenes in dankbarem Andenken fortlebte (Athanasius, die beiden Gregore, Basilius d. Gr., Didymus u. A.) trat bekanntlich besonders durch Epiphanius und Hieronymus und durch Theophilus in Alexandrien eine Reaction gegen Origenes ein. Die origenistischen Mönche erlagen durch Letzteren den ungebildeten Anthropomorphiten, den Mönchen um den Berg Nitra. In dem Maaße aber als das nachwirkende Element origenistischen Geistes aus der alexandrinischen Kirche schied, verwehte auch jener edle Hauch innerer Katholicität und großartiger Duldsamkeit, der den Athanasius noch auszeichnete, jener Geist der Keuschheit in der Frömmigkeit und der Besonnenheit in der theologischen Wissenschaft. Dagegen zogen ein die Geister liebloser, leidenschaftlicher Polemik, und eines herrschsüchtigen verdammungslustigen Orthodoxismus. So gewährte Alexandrien am Ende des vierten und im fünften Jahrhundert einen gar andern Anblick als im vierten.

Gleichwohl wäre es ein falscher Pragmatismus, die jetzt ausbrechenden Differenzen zwischen der antiochenischen und alexandrinischen Schule selbst aus diesem Geiste ableiten zu wollen; vielmehr nur die Art des Kampfes, zwischen Epiphanius und Theophilus einerseits und Chrysostomus andererseits (welcher letztere in die Verdammung des Origenes nicht einwilligen wollte), Cyrillus von Alexandrien und Nestorius wird aus jenem Geiste

Digitized by Google

begreiflich. Die Differenzen selbst, die uns hier allein angehen, liegen tiefer.

Wie ausgebreitet, ja eine Zeit lang fast allmächtig auch die antiochenische Richtung in Asien und Konstantinopel besonders seit des Chrysostomus Erhebung war, die römische Kirche und besonders Afrika standen gar nicht auf ihrer Seite. Der eine Theil Afrikas, von Augustinus bestimmt, nahm zwar an dem Kampf wider die Antiochener wenig Antheil, aber doch waren beide Theile im Abendlande, die pelagianische und die augustinische Richtung sich der Wahlverwandtschaft mit den christol. orientalischen Gegensätzen wohl bewußt; einerseits bestritt Augustin den nestorianisirenden Mönch Leporius, andererseits beweist die Sendung des Pelagianers Cassian an Theodor von Mopsvestia eine erwartete Bundesgenossenschaft. Die Verwandtschaft des pelagianischen und antiochenischen Lehrtypus ward für beide im augustinischen Abendland keine gute Empfehlung. — Der östliche Theil Nordafrikas dagegen zeigte einen mächtigen mystischen Zug, der in dem ägyptischen Mönchthum sich concentrirte. Sind gleich in diesem Mönchthum selbst wieder zwei entgegengesetzte Linien zu unterscheiden, speculativer und freisinniger die eine, ungebildeter, stürmischen Gefühles die andere, — beide waren durch ihre mehr speculative oder mehr praktische Mystik dem antiochenischen Geiste entgegengesetzt und besonders die letztere immer mächtiger werdende mit jener alten mystischen Richtung befreundet, die wir in Syrien neben der antiochenischen Schule fanden (S. 25 ff.) Der lebhafte Verkehr, der zwischen jener syrischen und zwischen der ägyptischen Mystik Statt fand, ist neuerdings auch durch Cureton's Entdeckungen über die Briefe des Ignatius bestimmt documentirt. Es mag unter Anderem dem Einflusse der syrischen zuzuschreiben sein, daß die nitrischen Mönche sowie überhaupt die in der sketischen Einöde allmählig mehr in eine kirchliche Mystik eingiengen. Denn Anfangs unter Theophilus und Cyrillus sind sie Anthropomorphiten (auch hiefür bietet Audius der Syrer einen Vorgang), werden auch wohl vom Episcopate bekämpft, bald aber werden sie einflußreich, für den Episcopat eine Stütze aber auch tonangebend.

Digitized by Google

Durch diese Lage der Dinge nun fällt ein Licht auf die nestorianischen Streitigkeiten. Die alexandrinische Kirche ist etwa seit Sec. 5 überwiegend durch eine antiorigenistische und den Antiochenern feindliche Mystik bestimmt, welche in Syrien ihre Bundesgenossen hat. Obwohl man in Alexandria noch mit Athanasius in Verbindung blieb, gegen die Anthropomorphiten theilweise stritt, auch besonders eifrig den Zusammenhang mit der synodalen Tradition von 325 und 381 behauptete und diese Concilien als inspirirt vom hl. Geiste bezeichnete, so war doch die Vermuthung, es lebe in Alexandrien wieder etwas von dem kirchlich verurtheilten Apollinarismus auf, eine den Antiochenern, namentlich Theodoret nicht blos bequeme sondern auch wahrscheinliche; der mystische Geist, mit welchem die Antiochener in Syrien selbst langen und schweren Streit gehabt, gab sich ihnen in Aegypten aufs Neue kund und der Haß gegen ihre heimathlichen Gegner übertrug sich bald genug, wie wir besonders aus Theodoret sehen, auf die Alexandriner, die ihnen für Anwälte des Apollinarismus galten.

Nestorius, nach seiner Lehre zur Schule Theodors gehörig, nachdem er 428 zum constantinop. Patriarchate erhoben war, suchte, wie viel Achtungswerthes sich sonst über ihn sagen läßt, doch die antiochenische Richtung zur herrschenden in der Kirche zu machen und zwar besonders die antiochenische Christologie, die er bona fide als die Meinung der Kirche bei Verwerfung des Apollinaris nehmen mochte. Diß ins Werk zu setzen, suchte er den schon eingebürgerten und von mönchischem Mariendienst getragenen Namen der Maria als Gottesgebärerin zu beseitigen. Aber dieses brachte ihn in einen verhängnißvollen Kampf, der leider bald genug auch zum Kampfe der Patriarchate wurde. Seine Lehre, so weit wir sie aus Concilienverhandlungen (Mansi T. IV. 1198 ff. V. 753 ff. 762) und aus seinen bei Marius Mercator aufbewahrten Reden entnehmen können, ist von der Christologie des Theodor nur etwa dadurch unterschieden, daß von den speculativen Elementen derselben bei Nestorius wenig mehr erscheint, und daß er, vielleicht aus polemischen Gründen, für die Einheit der Person noch weniger Sorge trägt als Theodor.

Digitized by Google

Der Mittelpunkt seines Strebens ist, alles Heidnische abzuwehren, was sich nach seiner Meinung in die Christologie eindrängen wollte. Vor Allem also tritt er all den Sätzen Theodor's bei, welche die Gottheit des Logos von ihrem Kleid oder Instrument, der Menschheit unterscheiden sollten. Deßhalb ist er gegen das θεοτόκος; sollte Gott geboren werden, so würde das in heidnische Mythologieen zurückführen, so würde aus Maria eine Göttinn und Göttermutter. Höchstens könne gesagt werden, Christus von Anfang an eigenthümlich verbunden mit dem Logos heiße deßhalb auch als Mensch θεός, nemlich im weiteren Sinn, durch ἰσοτιμία, ἀξία, und nur in diesem Sinne könne Maria θεοτόκος heißen, nie aber in dem Sinne, als ob sie die Gottheit, das Wesen Gottes (θεότητα) geboren hätte. Eine Kreatur kann nicht den Ungeschaffenen, das Spätere nicht den Aelteren gebären. Da die Einen sie jedoch nur eine Menschengebärerin, die Anderen Gottesgebärerin nennen, so sei der vermittelnde beste Ausdruck χριστοτόκος. Aus demselben Grunde sei aber, wie die Geburt, so auch Leiden, Tod und Begrabenwerden von dem Logos fern zu halten und nur der Menschheit beizulegen, weil sonst das Heidnische wieder mitten in der Kirche wäre (Mar. Merc. Serm. I. II). Seine Menschheit ist die θεοδόχος μορφή, mit der untrennbar obwohl unsichtbar der Logos verbunden ist. Daher seien beide in Einer Verehrung (ἰσοτιμία) zu verbinden; τὴν φορεμένην τῷ φορεῖντι συντιμῶμεν φύσει. Zwei Naturen, aber eine Ehre. Nach den Naturen bekennen wir einen zwiefachen Christus, in der Anbetung ist er einer (d. h. für das subjektive christliche Bewußtsein). Aber dieser Einheit der Verehrung Christi war die objektive Basis entzogen, wenn nicht Christus irgendwie auch real Eine Person war. Da er nun zwischen Naturen und Person nicht unterschied, so mußte aus der Zweiheit der Naturen sich eigentlich auch eine Zweiheit der Personen ergeben. Aber nach späteren Zeugnissen hat er oder doch seine Schule sich ähnlich, wie der spätere Monotheletismus zu helfen gesucht, und die Zweiheit der Naturen doch in eine Einheit des Willens zusammenlaufen lassen wollen, ohne sich jedoch näher hierüber auszusprechen. Er bleibt bei Theodors

Digitized by Google

εὐδοκία stehen; kommt zu keiner Menschwerdung Gottes, sondern nur zu einem Verhältniß (σχέσις) zweier getrennt bleibenden Naturen, das er eine geheimnißvolle Zusammenfügung (συνάφεια) nennt.

Daß der Patriarch Cyrillus von Alexandrien nicht erst durch Neid oder Herrschsucht in Gegensatz zu der antiochenischen Schule kam, das zeigt seine gesammte Grundanschauung, welche einen einheitlichen und consequenten Charakter an sich trägt und ebenso bestimmt und unwillkürlich den Ausgangspunkt für die Betrachtung immer von Gott aus nimmt, wie die antiochenische vom Menschen. Es erhellt aber auch daraus, daß Cyrill seine Schrift über die Menschwerdung des Eingeborenen als Zugabe (Dialog. 8.) zu seinem Werk über die Trinität noch vor dem Streit, ja vor Erhebung des Nestorius zum Patriarchen in Constantinopel, unter Attikus verfaßt hat, wofür abgesehen von seinem eigenen Zeugniß [1]) auch der ganze Ton dieser Zugabe spricht, welcher sich von den späteren Streitschriften (z. B. dem im heftigsten Tone geschriebenen Dialog. 9. Quod unus sit Christus) sehr vortheilhaft unterscheidet. Der Angriff auf die Bezeichnung der Jungfrau Maria als Gottesgebärerin war also nur die äußere Veranlassung, wodurch ein viel älterer Gegensatz zum Ausbruch kam.

Die allgemeinste Bezeichnung dieses Gegensatzes für die Christologie ist, daß, während die Antiochener um der apollinaristischen Vereinerleiung des Göttlichen und Menschlichen im νοῦς Christi vorzubeugen, die zwei Seiten als zwei Naturen trennten, die alexandrinische Richtung die Einheit (ἕνωσις φυσική) betonte und von da aus sah, was für die Zweiheit noch übrig bleibe. Der göttlichen Natur, dem Logos kam nach beider Ansicht Hypostase zu; während aber die alexandrinische Richtung die Menschheit Christi, die Seelenkräfte mit eingeschlossen, mehr nur als empfänglichen oder passiven Stoff der göttlichen Hypostase beigab, so suchten die Antiochener eine relative Selbständigkeit auch des menschlichen Factors festzuhalten aus den früher angegebenen Ursachen, neigten sich dann

[1]) Epist. ad Nestor. 2. Opp. Cyr. Al., T. V. 2. S. 21 ed. Aubert 1638.

Digitized by Google

aber nicht selten zu Sätzen, die der menschlichen Seite eine eigene Hypostase oder Persönlichkeit für sich zuschrieben. Cyrill gieng keineswegs nur zu der älteren, unbestimmteren Redeweise zurück, bei welcher der kirchliche Glaube von der einheitlichen Totalanschauung der Person Christi geleitet war. Auch dem Maaßstabe der späteren Orthodoxie ihn völlig gerecht zu machen, wird nie gelingen, es sei denn, daß man, wie das chalcedonensische Concil, einzelne Schriftstücke zum Maaß seiner Lehre nehme, in denen er behutsam oder schwankend ist oder einen Compromiß sucht. Zwar, wenn er so eifrig von dem Einen Wesen Christi, der einheitlichen φύσις redete, so könnte man das auf Rechnung einer Unbeholfenheit des Ausdrucks schreiben, der die Begriffe oder Worte „Person“ und „Natur“ noch nicht streng unterschied, sondern von Einer φύσις des Menschgewordenen sprach, während die Eine Person gemeint wurde. Allein das reicht keineswegs zu. Zwar das Wort ὑπόστασις schillert auch bei ihm noch zwischen Substanz oder φύσις und zwischen Person — πρόσωπον; aber nicht zufällig, sondern im Interesse seiner Grundanschauung. Er unterscheidet wo es ihm darauf ankommt sehr scharf und bestimmt Person (πρόσωπον) und φύσις; nie nimmt er die menschliche φύσις im Sinne von πρόσωπον oder ὑπόστασις, wohl aber die göttliche Natur. Er weiß recht gut hervorzuheben, daß wenn die zwei Naturen wie zwei Personen aus einander stehen, die Menschwerdung Gottes gar nicht geschehen sei. Aber er sucht den Nestorianismus zu überführen, daß er indem er auch nach der Menschwerdung noch zwei Naturen unterscheide auf eine Zweiheit der Personen komme und nicht vermöge die Zweiheit zu einer Einheit zurückzuführen, die den Namen der Einheit verdiene.[2]) Diese Einheit die das Resultat der Einigung beider Naturen ist, bezeichnet er, wo er sich genau ausdrücken will, nicht so gerne mit dem später herrschend gewordenen Ausdruck: „Eine Person“, ἓν πρόσωπον, sondern nennt

[2]) Ep. ad Acac. S. 116: Es seien vor der Menschwerdung zwei φύσεις, Ein πρόσωπον nicht zwei. Ep. 4 Cyrilli ad Nestor. S. 23 f.: Es finde in der Menschwerdung nicht ἕνωσις τῶν προσώπων statt, sondern ἕνωσις καθ' ὑπόστασιν. Das Resultat ist Ep. ad Monachos Aeg. S. 9: ἑνότης φυσικὴ; Ep. ad Acac. S. 115: μία φύσις.

Digitized by Google

er lieber wieder Ein Wesen, Eine unauflösliche Substanz oder Existenz (μία φύσις), aber nicht als ob er φύσις und πρόσωπον verwechselte oder als synonyme Worte behandelte, sondern weil es ihm charakteristisch ist, die Einheit der Naturen in Christus als eine substantielle physische zu setzen, namentlich der menschlichen Seite innerhalb der Person Christi kein Sein für sich zu lassen, sondern sie nur als einen Complex realer Prädikate anzusehen, die der Logos an sich genommen und die so in seine Substanz oder φύσις eingepflanzt sind. Christus ist nichts Anderes als Gott aber als mit uns seiender (Immanuel), mit einem Theile der Welt physisch Geeinter: Die Menschheit ist innerhalb seiner Person zu einem bloßen Prädikate Gottes geworden.

Aber allerdings, die Sache im Entwicklungsgange der Kirche und ihres Dogma betrachtet, stellt sich Vieles zu seinen Gunsten, und sein Fehler war vornemlich der, daß er eine früher unschuldig herrschende Unbestimmtheit in Ausdruck und Gedanken, als wäre mit ihr schon das Vollkommene und Befriedigende gegeben, gegen die Anforderungen näherer Bestimmung und Vermittelung dieser Einheit zähe festhalten wollte. Das hatte aber ihm zur Folge, daß jene frühere noch nicht ausschließende Unbestimmtheit sich zu einer festen und bestimmten Einseitigkeit fixirte, und sein Gegensatz gegen den Nestorianismus, wie gerecht auch nach der einen Seite, doch weit davon entfernt war, das demselben beiwohnende Recht zur Anerkennung zu bringen.

Wir betrachten zuerst seine Polemik gegen die nestorianische Christologie, und dann seine eigene. Vor Allem ist er gegen die nestorianische „Zusammenfügung". Sie lasse den Sohn Gottes und den Menschen außer einander, füge sie nur mechanisch in einander, so daß ἕτερος ἐν ἑτέρῳ sei. [3]) Die Einigung auf die es ankomme, finde sich bei Nestorius gar nicht. Das Wort: „der Logos ward Fleisch" löse sich ihm auf in ein Nebeneinander zweier, Gottes und des Menschen. Das Menschliche denke er so selbständig, beide Naturen als sich so fremd bleibend, daß man auf zwei ἰδικαὶ ὑποστάσεις oder πρόσωπα

[3]) de incarn. Unig. 705.

Digitized by Google

geführt würde (S. 725 l. c.), der Sohn Gottes nur gleichsam bei diesem Menschen zu Gast wäre (πρόξενος, παρακομιστὴς), nur Beziehungen, Relationen zwischen beiden übrig blieben (σχετικὴ συνάφεια S. 730). Allein hätte der Sohn Gottes nicht die Menschheit sich zu eigen gemacht, so bliebe sein Verhältniß zu ihr ewig nur ein Aeußerliches und Christus der Mensch hätte die Sohnschaft nur durch Theilnahme und Zuerkennung (μεθεκτικῶς καὶ εἰςκεκριμένως). Aber das Geschenkte, Zuerkannte, nicht aus dem innern Wesensbestande Fließende wäre auch verlierbar, das von außen Gewährte (τὸ θύραθεν πορισθὲν) könnte auch wieder wegfallen. Die Nestorianer sagen zwar: „sie lehren nicht zwei Söhne", aber nur weil sie allein den Logos Sohn von Natur nennen; „nicht zwei Christus", aber weil sie nur den Menschen Christus (Gesalbten) nennen von Natur. Zwei Mittelpunkte aber behalten sie; sie nennen zwar auch Christus Sohn aber nicht φύσει, sondern nur θέσει (υἱὸς θετὸς), einen angenommenen Sohn der an der Würde Gottes und göttlichen Gaben Antheil haben soll. Aber was das für ein Sohn sei? Einen Menschen anzubeten der nur in συνάφεια mit Gott stehe, sei offenbare Abgötterei; da würden wir einen neuen Gott erhalten, und der Logos würde so von seiner höchsten Stelle entrückt, dem Menschen Christus, diesem ἕτερος weichen, wenn dem Adoptivsohn die Anbetung wirklich zu Theil würde. Da wäre Christi Wesen von unserer Kindschaft nicht wesentlich unterschieden. Zwar suchen ferner die Nestorianer durch die Figur der ἀναφορὰ zu helfen. Sie sagen nemlich: Christus, auch als Mensch gedacht, könne angebetet werden, wenn die Anbetung in Gedanken auf Gott oder den mit ihm verbundenen Logos bezogen werde. Aber das sei keine Anbetung Christi. Die bloße συνάφεια gebe auch nie ein Recht zur Anbetung der Menschheit. Die Vermählung sei mehr als συνάφεια, denn Paulus sage: wer mit dem Herrn vermählt ist, ist Ein Geist mit ihm. Gleichwohl werden die Gläubigen nicht angebetet. Das hergebrachte Wort ἕνωσις wollen die Nestorianer abschaffen, während doch keine Vermengung darin liege, sondern συνδρομή. Denn nicht blos das Einfache oder μονοειδὲς nennen wir Eines, sondern auch das Zwei- oder Dreifache wenn es vereint ist.

Digitized by Google

Συνάφεια aber und συνδεσμὸς was die Nestorianer behalten, führe nicht hinaus über das Verhältniß von Meister und Schüler oder Gehülfen. Hieran schließt er noch Gründe die vom Werke Christi hergenommen sind. Von einer Erniedrigung können die Nestorianer nicht wahrhaft reden; der Logos bleibe ihnen ja für sich, der Mensch aber empfange immer mehr. So werde der Sohn statt Erlöser zu sein, immer mehr erlöst von Unvollkommenheit (S 745). Allein er konnte uns nicht retten als ein mit Gott verbundener Mensch, auch nicht als gottähnlicher Mensch (εἰδοποιηθεὶς θεὸς S. 730), sondern als Gott der in die Aehnlichkeit mit uns den von Gefahr Umringten trat (S. 744) und uns so zu erreichen vermochte (S. 753). Ein Gott ähnelnder Gott wäre θεὸς ψευδώνυμος, υἱὸς εἰςποίητος, νόθος, ὑποβολιμαῖος. Da Nestorius den Logos nichts empfangen lasse, auch nicht die Erniedrigung, so sei das Leiden Christi blos Leiden eines Menschen und verliere seinen unendlichen Werth (760 ff.). Wie könnte ferner Christus als Gottmensch unser Haupt heißen und das göttliche Leben uns mittheilen, wenn der Logos nicht wirklich Mensch ward? Die ganze nestorianische Lehre stamme aus einer Impotenz des Geistes, die Tiefe des göttlichen Mysteriums zu umfassen (S. 744). Am bittersten drückt er aber die bei Nestorius vermuthete Auflösung des Grundgedankens der Menschwerdung so aus (S. 750): Wie kann das Wort Gottes nach Jenen Mensch heißen? So, wie Jesus weil er in Nazareth wohnte, Nazarener hieß. Also ist ihnen Christus ein ἀνθρωποπολίτης, zu einem Menschen gehörig (ἀνθρωπαῖος), nicht aber Mensch. Allein um dieser Bewohnung eines Menschen willen könnte Christus nicht Mensch heißen, so wenig als er Nazareth heißt. Vater und Sohn wohnen ja auch in andern Menschen und heißen darum doch nicht Mensch. Und wenn auch Nestorius, zum Unterschied von Gläubigen und Propheten, Christum von seiner Geburt an erfüllt sein lasse mit heil. Geiste, so sei das nur ein quantitativer Unterschied. Erst dadurch, daß der Logos Mensch ward, ist das Universale, centrale göttliche Princip zugleich weltwirklich, ein Theil der Welt geworden (S. 700). [4])

[4]) Andere Stellen die diese mystische Seite besprechen, sind de ino.

Digitized by Google

Aus dieser Bestreitung des Nestorius ist schon auch ersichtlich, um was es Cyrill vornemlich zu thun ist. Er will in Christus den gegenwärtigen, weltwirklich gewordenen Gott, der ebenso an all dem Unsrigen Theil nimmt, wie unserer Natur an dem Seinigen Theil gibt. Sein Lieblingsausdruck hiefür ist: Christus ist der mit uns seiende Gott, Immanuel. Es ist ein inniges religiöses Interesse, was ihn hiebei leitet: er will die wunderbare Liebesthat Gottes die sich in der Menschwerdung offenbart, um nichts verkürzen lassen, sondern sie in ihrer ganzen Tiefe erfassen. Es ist unzweifelhaft, daß ihm das Problem in seiner ganzen Größe von der religiösen Seite her weit klarer vor Augen stand als den Antiochenern, ja selbst als dem Apollinaris. Christus ist ihm vor Allem eine Gottesgabe an die Menschheit, nicht blos Beispiel oder Vorbild eines gottähnlichen Menschen, nicht blos mit der Kraft der Mittheilung unsterblichen Lebens für das Jenseits zum Lohne seiner Tugend ausgestattet, sondern von Natur mit göttlichen Heilskräften erfüllt. Seine Erlöserkraft ligt nicht im Logos für sich, sondern darin, daß die Menschheit in ihm realen Antheil an den göttlichen Kräften des Logos hat. Es kam nicht blos darauf an, den unsichtbaren Logos sichtbar zu machen, zu zeigen, das wäre blos ein Lehren, blos ein Schein von Menschwerdung (de Incarn. Unig. 690 ff. 702. 705—707). Vielmehr hat der Logos wirklich Mensch werden, vollkommene Lebensgemeinschaft mit der menschlichen Natur eingehen müssen, weil er sowohl dem Leibe Unsterblichkeit als der Seele Gerechtigkeit zu bringen hatte. Er hat Beides dadurch gebracht, daß er unser Bruder nach dem Fleische ward, und unserer Natur, zunächst in sich, belebende, heiligende Kräfte mittheilte, eben dadurch aber auch an seiner Menschheit das Organ gewann, um auf die ganze Menschheit als die ihm nun wesensgleiche zu wirken. Um aber so seiner Menschheit und dadurch uns Theil an seinem göttlichen Wesen geben zu können, mußte er vor Allem auch Theil nehmen an

---

Unig. 690. 692. 693. 698. 700. 704. Dial. 9. 723. 744. 761. 764. Ep. ad. Mon. Aeg. S. 18.

Digitized by Google

dem Unsrigen, nicht etwa blos an einer verklärten und vollendeten Menschheit, sondern an unserer Menschheit wie sie ist, ausgenommen die Sünde. Dieses Aneignen des Menschlichen und jenes Theilgeben an sich ist keines ohne das Andere, erst in beidem zusammen stellt sich der reale und heilskräftige Liebeswille des Logos dar, der ernstlich vollkommene Gemeinschaft mit uns eingeht um uns zur Gottesgemeinschaft zu führen. Die Menschwerdung des Logos ist dem Cyrill nichts Anderes als das Ineinander der Aneignung des Unsrigen (οἰκείωσις, ἰδιοποίησις l. c. 704. 707. 712. T. V, 2) und des Theilgebens (κοινοποιεῖν S. 711) an dem Seinigen. In der Einen Person Christi ist dieses Beides vollzogen, daß der Sohn Gottes das Menschliche zu dem Seinigen gemacht hat und demselben Theil gegeben an sich selbst. Alle Worte über Christus im N. T. gelten nicht von der einen Natur oder der andern, sondern von der Einheit der Person. Denn da der Eine Sohn Gottes incarnirt ward, so möchte er Alles sein nennen, Menschliches und Göttliches, die Müdigkeit, das Hungern, das Lernen, das Beten (l. c. 758). Alle Aussagen über Christi Menschheit, das Geborenwerden, Leiden, Auferstehen und Erhöhetwerden sind um so mehr auch auf die göttliche Natur zu beziehen, als der Sohn Gottes allein das Subjekt ist, das in Christi Person der Träger von Prädikaten sein kann. Es ist also zu sagen: derselbe der seine erste Geburt aus Gott hat, hat seine zweite aus dem Saamen Davids (S. 696); Eines und desselben ist das ewige Sein und das Sterben (S. 727 vgl. 726), ja auch die Salbung mit dem heil. Geiste. Käme dem Sohne Gottes das Geborenwerden nicht zu, hätte Maria nicht ihn als menschgewordenen, sondern nur einen Menschen geboren, so wäre die Menschwerdung selbst nicht geschehen. Ebensowenig aber als seine Geburt, darf dem Sohne Gottes das Leiden abgeläugnet oder seiner Gottheit entfremdet werden (S. 775 ff.) [5]).

---

[5]) Nur von dem Worte: „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen" will er zugeben, daß es sich nicht unmittelbar auf den menschgewordenen Gottessohn beziehe (S. 755). Auch die Re-

Digitized by Google

Andererseits aber ist umgekehrt auch seine Menschheit der göttlichen Herrlichkeit durch den Logos theilhaftig, es ist die Gottheit wirklich der menschlichen Natur zu eigen geworden (Dial. 8. l. c. 706. 707. Dial. 9. S. 749). Die Wunder z. B. hat nicht der Vater oder der Logos für sich, sondern der menschgewordene Sohn Gottes; er beseelte auch seine Menschheit, die er sich zu einer Seite seiner selbst angeeignet hatte, mit der göttlichen, belebenden Kraft; seine Menschheit ist auch jetzt das Organ seiner Geistesmittheilung, er belebt uns nicht blos als Gott oder durch den heil. Geist, sondern auch dadurch daß er seine erhöhte Menschheit uns zur Speise darreicht (ἐδεστὴν παρατίθησι τὴν ἀναληφθεῖσαν φύσιν (S. 707).

Die bisherigen Sätze zeigen mehr nur die religiöse Wurzel seiner Christologie und als allgemeines Bild derselben den in Jesu real gewordenen Liebeswillen des Logos, der den innigsten vollkommensten Austausch mit unserem Geschlechte leidend und mittheilend sucht: denn im Theilnehmen und Geben ist einzig der Logos als das handelnde Subjekt von Anfang an gedacht. Der Mensch Jesus hat keine Bedeutung in sich selbst als Selbstzweck oder als ein Weltgut, wie bei Theodor von Mopsvestia, sondern die menschliche Natur ist einzig Instrument der Liebesbeweisung des Logos sowohl indem sie von ihm mit ihren Schwachheiten angeeignet als indem sie mit göttlichen Kräften erfüllt wird.

Aber so berechtigt es ist, in der Menschwerdung eine Einheit des göttlichen Theilnehmens und Theilgebens zu sehen, so muß es doch darauf ankommen, nicht blos bei dem Postulate des Ineinander dieser beiden Momente stehen zu bleiben, sondern auch beides zu einer wirklichen Christologie zu gestalten, zumal die Vereinbarkeit beider sich keineswegs von selbst versteht. Denn theilt die Gottheit des Logos ihre Eigenschaften, ja sich selbst der Menschheit Christi mit, so scheint diese aller Unvollkommenheit

---

storianer werden darin nicht Kleinmuth oder Gottentfremdung sehen wollen, also sei hier eine mystische Tiefe anzuerkennen. Christus rief diß Wort an unserer Statt als zweiter Adam. Er, als einer von uns, hat das für die ganze menschliche Natur gesprochen.

Digitized by Google

und Leidentlichkeit enthoben, also auch von einer Aneignung dieser durch den Sohn nicht im Ernste die Rede sein zu können. Und umgekehrt, eignet etwa zuerst der Logos sich selbst diese πάθη zu, so daß die endlichen Unvollkommenheiten wie sie zur wahren menschlichen Natur gehören, reale Bestimmtheiten am Logos geworden sind, wo bleibt ihm dem also Entäußerten die Möglichkeit, seine Gotteskraft der Menschheit zu eigen zu geben? Das Liebesverhältniß, das der Logos mit uns persönlich eingehen will, fordert zwar beides, das Theilnehmen und das Theilgeben, aber eines scheint das andere auszuschließen, beides scheint nicht zusammen Statt finden zu können.

Was hat nun Cyrill für die Lösung dieser Antinomie gethan? Die Schwierigkeit des Problemes fühlt er tief; will aber lieber als mit dem Nestorianismus es fallen zu lassen, sich auf das absolute Geheimniß und Wunder zurückziehen. [6]) So in unzähligen Stellen. Gleichwohl ist er hiebei nicht stehen geblieben, sondern hat sich redlich bemüht, eine Lösung zu finden.

Um die Möglichkeit anschaulich zu machen, daß der ewige Gottessohn die menschliche Leidentlichkeit und Endlichkeit sich zueigne, lag der Gedanke an eine Selbstentäußerung des Logos nahe, durch welche er des mit dieser Endlichkeit nicht zusammengehenden Göttlichen sich begeben und damit die Fähigkeit erlangt hätte die Knechtsgestalt anzunehmen. Diesen Gedanken, dem wir schon mehrfach begegnet sind, faßt er bestimmt ins Auge, aber ohne ihm zuzustimmen. [7]) Er bespricht zwei Formen dieses Gedankens. a) Nach Einigen hätte der Sohn den Kompler seiner göttlichen Eigenschaften (oder sein göttliches Wesen) im Himmel zurückgelassen und nicht zur Erde gebracht, seine göttliche Person aber wäre auf Erden als Immanuel gewesen und nicht im Himmel. Hienach wäre das Band zwischen dem Logos und der Menschheit nur die Hypostase des ersteren ohne das göttliche Wesen, dieses selbst wäre nicht mit der Menschheit vereinigt worden, sondern nur die Person des Logos. [8]) Diese

[6]) Homil. XVII. S. 227.

[7]) Adv. Anthropomorphitas L. I. c. 18.

[8]) l. c. die Anthropomorphiten sagen: ὡς ὁ μονογενὴς τοῦ θεοῦ υἱὸς

Digitized by Google

Theorie konnte dem Cyrill nicht zusagen, weil ihm ebensosehr an dem Theilgeben der göttlichen Natur gelegen war als an dem Theilnehmen. Auch wendet er dagegen ein, Hypostase und Wesen lassen sich nicht so von einander trennen, das göttliche Wesen des Sohnes aber dulde keine solche Beschränkung, daß es, wenn es im Himmel ist, nicht auch auf Erden sein sollte. Eine solche Veränderlichkeit des Logos, wornach er hypostatisch aus der göttlichen Sphäre in die weltliche herausträte ohne in der ersteren zu bleiben, will er gleichfalls nicht. b) Die andere Form dieser Entäußerungslehre läßt nicht blos die Person sondern auch das Wesen des Logos aus der göttlichen Welt der Unendlichkeit, die für die Menschwerdung nicht geeignet sei, in die Welt der Endlichkeit übergehen, die κένωσις auf Wesen und Person sich erstrecken, um so die göttliche Natur begrenzt und für die menschliche aufnehmbar (οἰστή) zu machen. [9]) Das sei, sagt Cyrill, ein heidnischer Gottesbegriff, und diese Ansicht gleiche dem Arianismus, der auch von einem Göttlichen aber ausser Gott rede; denn die wenigstens auf eine Zeit lang verringerte Gottheit des Sohnes würde zu einem subordinirten kosmischen Wesen.

Wenn sonach Cyrill die Möglichkeit daß der Sohn Gottes die menschliche Natur zu seiner eigenen machte, nicht dadurch begründen will, daß sich der Sohn umgesetzt oder verwandelt habe in eine endliche Natur: wenn sich ferner ebensowenig die Behauptung beweisen läßt, daß Cyrill dem Apollinaris ähnlich die Menschheit oder Endlichkeit als eine ewige Bestimmung in dem Logos selbst angenommen habe, wie ist es ihm doch möglich zu sagen, daß der Logos die Menschheit zu seiner eigenen Bestimmung mache?

Besondere Schwierigkeiten stellte ihm hier der herrschende Gottesbegriff entgegen, in welchem nicht einmal bei einem

---

κατὰ μὲν τὴν ἀξίαν τῆς θεότητος καὶ οὐσίας συνῆν τῷ πατρὶ, ἡνίκα ἐπὶ γῆς ἐχρημάτισε καὶ τοῖς ἀνθρώποις συνανεστρέφετο, ὡς ὁμοούσιος ὢν αὐτῷ· κατὰ δὲ τὸν τῆς ὑποστάσεως λόγον οὐκ ἔτι. Κεκένωτο γὰρ πᾶσα, ὡς αὐτοί φασι καὶ νίοτικὴ ὑπόστασις ἔκ τε τῶν οὐρανῶν καὶ αὐτῶν τῶν πατρικῶν κόλπων.

9) l. c. c. 19.

Digitized by Google

Theodor das Ethische das Uebergewicht über das Physische errungen hatte. Cyrill, um dem antiochenischen Vorwurfe zu entgehen, daß er in heidnischer Weise Gott physisch und leidentlich denke, indem er das Menschliche durch den Logos Gotte zueigne, betont auf das Stärkste, daß er die Gottheit und die Menschheit unendlich verschieden denke und seine Ausdrücke geben hierin den Antiochenern kaum etwas nach. Er spricht von einer ἄτρεπτος, ἀνόμοιος, ἑτέρα φύσις Gottes und des Menschen (T. V. 2. S. 688). Ja er sagt: Gott ist die wesentliche Unwandelbarkeit, der keine Veränderlichkeit oder Leidensfähigkeit zukömmt (T. V. 2. 683. 743. 744. dialog. de Trin. T. VI. 625). Eben so wenig kann die göttliche Natur ihre Festigkeit und Unwandelbarkeit aufgeben als die menschliche in das Göttliche überspringen und umgebildet werden kann. Gott ist nach seinem Wesen unumschrieben, ohne Gestalt und Form, ohne Stoff und Quantität, daher von uns wesensverschieden. Auch seine Allgegenwart gehört zu seinem Wesen und so wenig die Menschheit Allgegenwart haben kann, so wenig kann Gott durch die Menschheit umschrieben werden. Diese Bestimmungen sind von der Art, daß die beiden Naturen sich ausschließen zu müssen scheinen und daß weder für eine wirkliche Aneignung der Menschheit durch den Sohn noch für eine wirkliche Theilnahme jener an der Gottheit Raum bleibt. Denn ist Gott nach seinem Wesen leidensunfähig, wie sollen die menschlichen Leiden sein werden? ist er unwandelbar, wie soll er Fleisch werden? Ist er wesentlich unumschrieben, wie soll er in der Menschheit Christi so umschrieben sein, daß in diesem Gott mit uns ist? Ja wie soll überhaupt, wenn er von uns wesensverschieden ist, sowohl eine Aneignung des Menschlichen als ein Theilgeben an sich zu Stande kommen? Hat vielleicht Nestorius Recht, wenn er ihm schreibt: „Cyrill verdiene Lob, daß er die Naturen unterscheide und bekenne, die Gottheit habe nicht leiden können, wie auch das nicänische Concil nicht von einem leidenden Gott, von einer Geburt des Sohnes Gottes aus Maria, sondern nur von Menschwerdung rede. Aber hiemit stehe doch wieder alles andere bei ihm im Widerspruch, es müßte denn eine geheime Weis-

Digitized by Google

heit dahinter liegen, die er ihm überlassen müsse. Den er nicht leidentlich, nicht geboren genannt, nenne er nachher leidend, hervorgebracht, als wäre plötzlich durch die Annahme des Fleisches Alles ausgelöscht, was dem Sohne Gottes wesentlich zukomme. Cyrill sei ein Neuerer und übertreibe den Begriff der Aneignung"? —

Cyrill läßt sich keineswegs hiedurch irre machen. Nach unserem Verstande, sagt er, sind göttliche und menschliche Natur nicht vereinbar zu einer physischen Einheit (*ἀσύμβατα εἰς ἕνωσιν φυσικήν*). Aber es fand doch eine Einigung beider Statt und zwar von der innigsten Art [10]) (*ἄφραστος συμπλοκή, σύνοδος, συνδρομή, ἡ ἀνωτάτω ἕνωσις*). Zwar trat nicht eine Dieselbigkeit des Wesens ein, die Naturen sind nicht Eins der Zahl nach sondern zwei, aber sie sind so geeinigt, daß ihr Unterschied keine besondere Anderheit mehr begründet (*ἰδικὴν ἑτερότητα*), so daß sie noch jede für sich wären, sondern keine kann mehr ohne die andere gedacht werden (T. V. 2. S. 731 ff.). Jetzt noch die eine ohne die andere denken zu wollen, wäre so verkehrt, wie wenn Jemand den Leib als Menschen für sich denken und von einer Mutter etwa sagen wollte: sie habe einen Leib geboren,

---

[10]) T. V, 2. S. 705: *ὁ λόγος ἐνεπλάκη σαρκί.* S. 708: *εἰς ἓν ἄμφω συλλέγων καὶ ὥσπερ ἀλλήλοις ἀνακιρνὰς τὰ τῶν φύσεων ἰδιώματα.* 711: der Logos blieb, was er war, auch in der Zeit und im Fleisch; als *Θεὸς κατὰ φύσιν ἐνωθεὶς σαρκὶ καὶ τὰ τῆς ἰδίας φύσεως ἀγαθὰ κοινοποιεῖν εἰώθε τῷ ἰδίῳ σώματι.* 712: *μονονουχὶ συναγείρει τὰς φύσεις καὶ εἰς μισγάγκειαν ἄγει τῶν ἑκατέρᾳ πρεπόντων ἰδιωμάτων τὴν δύναμιν.* Homil. XVII. S. 226. 228. Ep. ad Monach. S. 9: *συνδεδραμηκότα εἰς ἑνότητα φυσικήν.* Ep. ad Acac. S. 115: Vor der *ἕνωσις* waren zwei Naturen; *μετὰ δέ γε τὴν ἕνωσιν ὡς ἀνῃρημένης ἤδη τῆς εἰς δύο διατομῆς μίαν εἶναι πιστεύομεν τὴν τοῦ υἱοῦ φύσιν ὡς ἑνὸς πλὴν ἐνανθρωπήσαντος.* Er ist nicht zufrieden, wenn auch nach der Menschwerdung noch *φύσεων τὸ διάφορον* anerkannt wird; er will zwar noch verschiedene Aussagen (*φωνάς*) göttliche und menschliche Prädikate gelten lassen, aber für beiderlei Prädikate nur Einen gemeinsamen Einheitspunkt (*φύσις*) S. 119. *Κρᾶσις, τροπή, φυρμὸς* verwirft er S. 718; aber doch braucht er mehrfach das Bild von dem Wein mit Wasser vermischt. Homil. XVII., S. 228. Dial. 9. S. 776.

Digitized by Google

statt: einen Menschen. Der Eine Sohn, der φύσει Gott war, sollte auch als Mensch gedacht werden (Ep. ad Monach. S. 15). Als Gottgewordener Mensch ist freilich Christus nicht eigentlich zu bezeichnen, sondern nur als Menschgewordener Gott (T. V. 2. Homil. XVII. S. 231 f.). Wenn Johannes sagt: das Wort ward Fleisch, so bezieht sich dieses, wie alles Geschehen in Gott, nicht auf sein Wesen und dessen Aenderung, sondern auf sein Wirken (Thesaur. Assert. XII); der Logos nahm nicht zu, nicht ab durch die Menschwerdung, er blieb leidenslos auch in dem Leiden für das er durch das Fleisch empfänglich war, wie allwissend auch in dem Nichtwissen das seiner Menschheit beiwohnte, allgegenwärtig auch außerhalb des Fleisches Christi, während er doch in seiner Ganzheit Mensch geworden war.

Hienach scheint aber Cyrill das innerste Wesen des Logos von der Menschwerdung völlig unberührt bleiben zu lassen; die Menschheit nur ein äußerliches ascititium für ihn zu sein, und die Einigung doch nicht über den trivialen und nichts leistenden Satz hinauszukommen, daß in Christus die göttliche Natur leidenslos, allwissend u. s. w. war, die menschliche daneben leidentlich u. s. w. Allein das gäbe ja auch Nestorius zu, für die Einheit der göttlichen Person und Natur mit der menschlichen wäre gar nichts gegeben. Wir müssen, um ihn zu verstehen, uns erinnern, daß der Logos das Subjekt in Christi Person ist; derselbe der schon von Ewigkeit Hypostase war und in seinem Wesen unverändert blieb, hat die Menschheit angenommen, und zwar so, daß er der einzige Träger aller Prädikate, auch der menschlichen war, und deßhalb kann man nicht der menschlichen Natur in Christus als einer besonderen dem Logos äußerlichen Anderheit diese Prädikate beilegen, sondern sie sind von dem Logos zu seinen eigenen gemacht neben seinen ihm ursprünglich zugehörigen. Sobald auch nach der Menschwerdung noch von einer besonderen menschlichen Natur als Trägerin der menschlichen Prädikate gesprochen ward, so sah er darin eine Verkürzung oder Verläugnung des Wunders der Menschwerdung. Er will nichts wissen von irgend einem eigenen Mittelpunkt menschlicher Natur: sie ist ihm nur die Peripherie für das göttliche Centrum, ihren einzigen realen Ein-

Digitized by Google

heitspunkt. Sie hat ihm also keine eigene Substanz, die göttliche ist an ihre Stelle getreten, sie dauert fort als Complex von Accidentien die einzig durch den Logos als Mittelpunkt zusammengehalten werden. Der Einheitspunkt der menschlichen Natur war nie, brauchte also auch nicht absorbirt zu werden, die menschliche Natur kam von Anfang an nur zu Stande durch den Logos. Man kann daher nicht eigentlich von einer Verwandlung oder Transsubstantiation der menschlichen Substanz in die göttliche bei Cyrill sprechen, wohl aber von einer Insubstantiation nicht blos Enypostasirung derselben in dem Logos. Jetzt, seit der Menschwerdung ist das Fleisch eine Bestimmtheit des Logos selbst als des einzigen Subjektes geworden, zu seiner eigenen Qualität, ohne die er nie wieder darf gedacht werden, und die ihm jetzt physisch eigen ist. (Dial. 9. S. 770). So sind Logos und Menschheit Ein Wesen (μία φύσις) geworden, so ist die ἕνωσις φυσικὴ begründet, und der Logos hat ohne Verlust seiner eigenthümlichen ursprünglichen Prädikate auch noch die menschlichen angenommen, welche, weil er für sie das Subjekt ist, er nicht anders kann denn als die seinigen ansehen.

So deutlich nun aber durch das Ausgeführte wird, wie Cyrill wesentlich von den Antiochenern verschieden die Einheit der Person ja des Wesens Christi betont und die οἰκείωσις der menschlichen Prädikate dem Logos zuschreiben muß, so ist damit doch für die obige Frage noch nichts geleistet, wie denn der Logos dazu kommen könne, zu seinen unendlichen, göttlichen Prädikaten auch die menschlichen zu seinen eigenen zu machen? Und wenn er nichts dafür thut, die Vereinbarkeit dieser entgegengesetzten Prädikate in einer und derselben Person aufzuzeigen, so kann das Zusammensprechen beider in paradoxen Sätzen das Entzweibrechen der Einheit der Person doch nicht hindern.

Auch hiefür nun hat Cyrill noch Einiges zu thun versucht, jedoch wie gesagt noch nicht so, daß er des ethischen Gottesbegriffes mächtig geworden wäre.

Des Logos Wille ist ihm der letzte Grund dafür, daß er die menschliche Natur, Leidentlichkeit u. s. w. sich aneignen konnte. Dieser Wille ist zwar mehr nur als der Machtwille gedacht,

Digitized by Google

weniger als allmächtiger Liebeswille, aber doch ligt darin schon der Gedanke an eine Macht des Logos über seine eigene Natur eingehüllt. Dieser Wille machte die göttliche Natur erträglich für die menschliche (οἰστὴ Homil. XVII. S. 230. l. c. 736. 737). Hiemit ist eine Selbstbeschränkung des Logos wenigstens in seiner Actualität gesetzt, damit die menschliche Natur als wahrhaft menschliche, leidentliche von ihm könnte angeeignet werden. So weit geht er aber nicht, die Unveränderlichkeit des Logos und sein innerstes Wesen in der Liebe zu sehen, die auch wenn sie in Selbsterniedrigung sich bethätigt unverändert sie selbst bleibt. Dagegen läßt er das Theilnehmen an der Endlichkeit und das Theilgeben an der Gottheit, welche wenn sie beide vollständig zu gleicher Zeit Statt fänden, sich gegenseitig aufhöben, auseinandertreten, setzt das Erstere für den Anfang noch ohne die Vollkommenheit des menschlichen Theilhabens an der Gottheit, und läßt so Raum für eine menschliche Entwicklung. Diß führt uns auf das zweite Moment der Menschwerdung nach Cyrill, die Mittheilung der Gottheit an die Menschheit Christi. Zwar soll man nach Cyrill nicht sagen, die Menschheit in Christo nahm zu (Hom. XVII. 230). Da wäre sie schon als zu selbständig gedacht. Aber er will auch der Wahrheit derselben durch die Mittheilung der göttlichen Idiome keineswegs Abbruch thun lassen. [11]) Der Logos eignet sie sich in der Form an, die zur Wahrheit jeder Stufe oder Lebenslage gehört. Oft wiederholt Cyrill, der Sohn Gottes habe keine Verwandlung des Menschlichen in das Göttliche, keine Vereinerleiung beider gebracht; die menschliche Natur obwohl sie in Vergleich mit der göttlichen nichts sei, sei von dieser nicht verflüchtigt worden, sondern diese habe sich die Menschheit unmittelbar zu eigen gemacht (ἀμέσως ἰδία Dial. 9. S. 776) wie sie gegeben war von der Jungfrau her, habe sich dieselbe nach ihren Maaßen, Gesetzen, Verhältnissen angeeignet (Hom. XVII. S. 227). Hieher gehört auch der obige Ausdruck: „Die göttliche Natur machte sich erträglich für die mensch-

[11]) Die menschliche Natur οὐ δαπανᾶται, ὑπολέπτεται durch die göttliche l. c. 736. 737.

Digitized by Google

liche“ (l. c. 736 f. Hom. XVII. 230), der nicht bedeutet, die menschliche Natur sei ausgerüstet oder gesalbt worden mit der Kraft, die göttliche aufzunehmen, sondern er weist auf einen reflexiven Akt des Logos auf sich selbst, der seine Strahlen gleichsam löschte oder dämpfte, der Bethätigung seines göttlichen Wesens nicht freien Lauf ließ. Sondern obwohl der Logos an der menschlichen Schwäche Theil nahm, um sie zu seiner Kraft zu erheben, so hielt sich doch diese Mittheilung an die menschliche Natur in den Schranken, deren Anerkennung in dem Willen der Menschwerdung mitgesetzt sein mußte. Das drückt er auch so aus: Indem der Logos die menschliche Natur annahm, überließ er den Gesetzen derselben eine Macht über sich. [12]) Hier hätte sich folgerichtig die Lehre von einer steigenden Hineinbildung des Göttlichen in die menschliche Natur ergeben müssen, die Abhängigkeit der Mittheilung der göttlichen Idiome von den Gesetzen einer wahrhaft menschlichen (ethischen) Entwicklung, sowie die Abhängigkeit der ganzen göttlichen Natur in ihrer Actualität von dem ethischen Willen des Logos. Da wäre die Menschwerdung nicht durch einen Willensakt des Logos vollendet und fertig gewesen, sondern von dem fortgehenden Willen des Gottessohnes abhängig geblieben. Allein eben hier bleibt er wieder ganz in dem Physischen hängen. Die Einigung des Logos mit dem Kompler der menschlichen Idiome läßt er zwar ausgehen von seiner εὐδοκία, seiner Liebe, aber er läßt doch sofort den Willensproceß zur Ruhe kommen in einer Naturirung, in einem physischen Resultat, das ist die ἕνωσις φυσικὴ, welche ihm keineswegs blos ἕνωσις τῶν φύσεων, sondern eine zum Natur- oder Wesensbestande gewordene Einigung ist. Darin glaubt er die Unauflöslichkeit der Unio erst gesichert zu sehen. [13])

---

[12]) ἠφίει τοῖς μέτροις τῆς ἀνθρωπότητος ἐφ' ἑαυτῷ τὸ κρατεῖν. (Dial. 9, S. 760).

[13]) l. c. S. 738: Was nicht in physischer Weise begründet ist (φυσικοῖς ἐρήρεισται νόμοις), läßt den Verdacht übrig, daß es wieder könnte verloren gehen. S. 705: Der Logos ist nicht wie von außen in den Menschen hineingethan, er ist nicht ἕτερος ἐν ἑτέρῳ, ἔξωθεν ἐγκεκριμένος, sondern φύσει προσών (Dial. 9. S. 745. 770).

Digitized by Google

Durch einen wirklichen fortgehenden Proceß der Menschwerdung hätte Cyrill die Möglichkeit gewonnen, sowohl der anfänglichen menschlichen Unvollkommenheit und deren Aneignung durch den Logos, als nachher in steigendem Maaße der einigenden Mittheilung des Göttlichen an die Menschheit Raum zu geben. Allein offenbar hätte er dann die Menschheit nicht so selbstlos, nicht als bloßes Prädikat des Fleischgewordenen Logos ohne ein immanentes Entwicklungsgesetz, ohne Freiheit denken dürfen. Es fehlte ihm mithin zur Durchführung dessen was er anstrebt, gerade das wahre Element das Nestorius vertrat, das aber Cyrill verkannte. Er meinte, die Incarnation um so würdiger zu denken, je ausschließlicher er in ihr nur Gottes That sah und erkannte nicht, daß die menschwerdende That des Logos nichts erreicht hat, wenn sie nicht einen wirklichen, den wahren Menschen setzt, der zugleich Gott ist, nicht aber ein bloßes ὄργανον Gottes wie kunstreich und menschenähnlich auch das System der Kräfte oder Empfänglichkeiten desselben sei. [14]) So zeigt sich bei Cyrill besonders lehrreich, wie die religiöse Auffassung bei aller Innigkeit und Tiefe nicht zum Ziele kömmt, wenn sie das Ethische, die Willensseite geringschätzt in Vergleich mit der φύσις. Dieser Mangel ließ den Cyrill in manchfachen Schwankungen und in Gegensätzen hängen bleiben, die er dann, freilich vergeblich, durch Naturanalogieen zu überbrücken hofft. So sagt er in Beziehung auf seine (nicht doketisch zu nehmende) Formel „ἀπαθῶς ἔπαθεν“: Wie das Feuer einem Stoffe, z. B. Eisen einverleibt sein kann, gleichwohl aber wenn das Eisen geschlagen wird, das Feuer nicht leidet, so litt auch die Gottheit nicht. [15]) Dieses Bild wenn es beweisend wäre, würde eher beweisen daß Göttliches und Menschliches ineinander sein könne, ohne daß deßhalb Alles gemeinsam werde. Es ist also eben so gut ein nestorianisches Bild, denn die Hauptsache fehlt, das Bezogensein

[14]) Am liebsten braucht er zu Bezeichnung der Naturen, besonders der menschlichen, Neutra, z. B. πράγματα. Vgl. Ep. ad Monach. S. 9. de incarn. Unig. 700. 708. 713.

[15]) l. c. 776.

Digitized by Google

der Leiden auch auf den Sohn Gottes, auf einen gemeinsamen Mittelpunkt des Bewußtseins, unbeschadet der göttlichen Würde und Unveränderlichkeit, was nur dann möglich sein wird, wenn das Ethische oder die Liebe als das Wesen und die Würde des Logos gedacht ist, die auch trotz der Theilnahme an dem Menschlichen sich selbst gleich bleibt, ja gerade durch sie. Aehnliches ist zu sagen über seinen Versuch, die bleibende Allgegenwart des Logos mit seinem ausgezeichneten und einzigen Sein in Christus zu vereinigen. Er erinnert [16]) an das Licht, das einerseits in dem Lichtkörper der Sonne gesammelt sei, und doch in die Unendlichkeit hinausstrahle und sich verbreite. So treffend er hienach Christus als Centralorgan des Lichtes und Lebens der Welt denkt, so hat er damit doch dasjenige nicht gereimt, was er über die wesentliche und nothwendige Allgegenwart göttlichen Wesens gesagt. Um jenes einzige Sein Gottes in Christus zu gewinnen hätte er von der physischen Allgegenwart als einer Nothwendigkeit der Natur auf Gottes ethisches Wesen übergehen müssen, das durch die Natur nicht könne gebunden sein, überall nur auf die gleiche Weise zu sein, sondern das über die göttliche Natur die Macht sei. Fand er in der antiocheniſchen Formel: „es war Gottes Wohlgefallen daß die Fülle der Gottheit in Christus leibhaftig wohnte“ die Löslichkeit des Logos von der Menschheit noch nicht ausgeschlossen, zu sehr alles auf den Willen, nicht auf ein beharrliches festes Sein gestellt, so lag ihm ja die Möglichkeit offen, das Ethische substantiell als die innerste wahre Natur in Gott zu denken, ebendamit aber auch in Gottes Natur eine ewige Tendenz zur Menschwerdung nach Art des Apollinaris zu setzen. Das bloße Ausschließen des antiocheniſchen Lehrtypus aber war jedenfalls nicht gerechtfertigt und strafte sich an ihm selbst.

Mit Recht verwirft Cyrill eine Unio, die zwei innerlich außer einander stehende Naturen nur gleichsam in einander stellen will (die mechaniſche Unio) oder die beide nur in Einen Namen und Titel zusammenzufassen weiß, oder die nur in einem

[16]) Adv. Anthropomorph. L. I. c. 18.

Digitized by Google

Verhältniß (Relation) der zwei getrenntbleibenden Naturen bestehen soll (σχέσις, ἕνωσις σχετική). Gleichwohl thut er dem Nestorius vielfach Unrecht, nicht blos indem er das ethische Element unterschätzt, sondern auch indem er ihm aufbürdet, was dieser selbst nicht will, z. B. Arianismus, zwei Söhne, Läugnung der Menschwerdung. Darf man eine ungenügende Lösung Läugnung nennen, so ist auch Cyrill noch in ähnlicher Lage, wenn gleich von entgegengesetzter Seite her. Er erreicht noch keine ethische, sondern nur erst eine physische Christologie; denn damit daß der Logos das Menschliche als eine reale Bestimmtheit seiner selbst sich angeeignet hat, und das Menschliche dem Göttlichen physisch insubstantiirt ist, ist ihm eigentlich die Menschwerdung schon vollbracht, die menschliche Seite hat keinen relativ selbständigen Lebensverlauf mehr, obwohl der Logos in seinem kosmischen Leben der menschlichen Gesetze gedenkt und nach denselben seine Selbstdarstellung einrichtet; er hat nur einen als Mensch wandelnden Gott aber keinen Menschen erreicht, also auch keine Menschwerdung Gottes. Allerdings zeigen mehrere seiner Bilder (wie das vom Feuer und Eisen, vom Wein und Wasser), daß er über die Stufe des Mechanismus zu einer dynamischen Christologie hinstrebt. Aber diese Bilder sind mehr nur chemischer Art; von einer ethischen Dynamik ist er noch fern, wie er auch den Heilsproceß noch ziemlich physisch dachte. Nach dieser Seite vertritt also die antiochenische Schule ein dem Cyrill fehlendes Moment der Wahrheit; unvollkommen allerdings, denn von der metaphysischen, ontologischen Art des Ethischen, der Liebe hat sie keine klare Erkenntniß, daher dem Cyrill ihre Christologie in die Luft gebaut, des „physischen Grundes“ zu entbehren schien.

Wissenschaftlich angesehen stehen sich daher beide Richtungen wesentlich gleich. Beide Theile sind dadurch über den Doketismus und die ältere Logoslehre hinaus, daß sie in Christi Erscheinung nicht blos Lehre und Offenbarung von Wahrheiten sehen, sondern eine neue Realität. Cyrills Stärke ligt näher in der religiösen Erfassung der Christologie als der Heilsthat Gottes, die nicht blos eine Lehre sondern eine Realität gebracht, aber

Digitized by Google

diese Realität ermangelt des ethischen Charakters; der Gott im Fleisch ist durch seine Macht als Sieger über die Feinde des Menschen gedacht, was auch auf einen unethischen Begriff von Sünde hinweist. Es ist das Böse mehr als ein Fluch oder als fremde tödtliche Macht über uns vorgestellt, denn als persönliche Schuld. Diese subjektive moralische Seite betont die antiochenische Schule; sie hat die richtige Einsicht, daß in ethischen Dingen die bloße Macht nichts entscheide; daher ist sie ferne von einer magischen Erlösungstheorie, der Mensch muß persönlich dabei sein, wenn er erlöst wird. Christus ist ihr, wenn man von dem Jenseits absieht, vornemlich als Beispiel, ethisches Urbild Erlöser. Mit diesem Unterschiede ist gegeben, daß Cyrill mehr bei der Ganzheit dieser Gottesgabe, bei der Einheit der Person stehen bleibt, während die Antiochener diese Einheit in ihrem Werden, den Proceß ihrer Vermittlung fixiren.

Ueberschaut man diese Sachlage, so kann man sich der Anerkennung nicht verschließen, daß diese Gegensätze zur Ergänzung durch einander bestimmt waren, daß jeder derselben ohne den andern in Christus nur entweder zwar eine wunderbare Gottesthat aber ohne das, was ihr erst den wahren Werth verleiht — den ethischen Charakter, — oder aber zwar eine ethische Realität zu sehen im Stande war, aber ohne daß die religiöse Betrachtung dabei als bei einer wirklichen Gottesthat und Einheit verweilen konnte. Was ligt da näher, als das Bedauern, daß fremdartige Einflüsse in die Bahn der kirchlichen Entwicklung Perturbationen brachten und die Ineinanderbildung des Zusammengehörigen hinderten, vor Allem daß ungeduldige Hast zu voreiligem Abschluß auf Synoden drängte, auf welchen sich mehr die Subjektivität und Politik als der kirchliche Geist geltend machte, mehr ein Paktiren und Sichabdingen als eine innere Verständigung sich vollzog? [17])

[17]) Da die folgende Darstellung der Geschichte des Dogma von der Ueberzeugung geleitet ist, das chalcedonens. Concil habe weder inneren noch äußeren Beruf gehabt, eine positive Entscheidung abzugeben die nur eine verfrühte und ungenügende war, so wird es

Digitized by Google

Zunächst behielt in Ephesus i. J. 431 Cyrill im Bunde mit Coelestin von Rom gegen den constantinop. Patriarchen die Oberhand. Die Ursache davon ligt außer den Intriguen Cyrill's, der Schwäche des Kaisers und andern bekannten kirchengeschichtlichen Gründen doch auch besonders darin, daß Cyrill's Auffassung jedenfalls die wunderbare Gottesthat, das Geheimniß der Menschwerdung mehr bewahrte und die Masse des Volkes und der Mönche, die auf klare Begriffe kein Gewicht legte, entzündlicher für sie war, als für die mehr nüchterne, das religiöse Gefühl weniger ansprechende Darstellung des Nestorius. Jedoch hat das ephesinische Concil wie sehr es auch von Cyrill beherrscht war, doch nicht für gut gefunden, ein eigenes Glaubensbekenntniß aufzustellen, noch Cyrill's Anathematismen anzunehmen. Cyrill's Lehre von Einer Natur nach der Menschwerdung pflichtete, auch nach dem Sieg Cyrill's über die Person des Nestorius, der Orient so wenig bei, daß Cyrill sich genöthigt sah, Friedenshalber dem Kaiser gegenüber, oder weil vorerst nicht mehr zu erreichen war, das sogenannte orientalische Glaubensbekenntniß zu unterschreiben, das der Antiochener Johannes im Namen der Orientalen zu Ephesus dem Kaiser mitgetheilt hatte, und das bereits den milderen Lehrtropus enthielt, der in der Masse der orientalischen Bischöfe Friedenshalber und aus Mangel an dogmatischer Schärfe sich Geltung verschaffte. [18])

---

am Orte sein, jene Ueberzeugung durch nähere Darlegung der Entstehungsweise der chalced. Schlüsse zu begründen.

[18]) Vgl. das Nähere bei Neander, K. G. Bd. 4. 913 ff. 921. Ein gemeinsames Glaubensbekenntniß wollten die Aegypter zu Ephesus nicht, der Orientalen wegen, die auf der Synode waren. Und doch ließ sich Cyrill nachher in eine Verhandlung ein, über das Glaubensbekenntniß derselben Männer. Das „Glaubensbekenntniß der Orientalen" das Cyrill im Jahre 432 unterzeichnete, unterscheidet die beiden Naturen scharf, lehrt keine ἕνωσις φυσική, keine μία φύσις nach der Menschwerdung, keinen natürlichen Sohn Gottes nach der menschlichen Seite, aber Einen Sohn Gottes, Einen Herrn und Christus gemäß der Einigung der Naturen ohne Vermischung, und läßt der Maria den Namen Θεοτόκος. Anderer-

Digitized by Google

In diesen späteren Verhandlungen zwischen Antiochia und Alexandria bildet sich bereits der Sprachgebrauch: zwei Naturen, aber Eine Person (ὑπόστασις). Jedoch ist dieses nur der adäquate Ausdruck für die späteren gemäßigteren Antiochener. Cyrill dagegen, wie der Brief an den Acacius deutlich zeigt, nimmt dieses nur in dem geschraubten Sinne an, daß man nach der Menschwerdung noch in abstracto (ἐπινοίᾳ) von zwei Naturen sprechen, doppelte φωνὰς noch brauchen könne, während aber real nur noch μία φύσις da sei, nemlich die des Sohnes des Menschgewordenen. Die Eintrachtsformel schlichtete also nicht sondern verdeckte blos den Gegensatz, der bald genug aufs Neue hervorbrechen sollte; jede Parthei glaubte gewonnen zu haben, Cyrill, weil Nestorius verdammt war, und weil er das oriental. Symbolum nicht annahm ohne für sich auch auf seinen Anathematismen zu bestehen; die Orientalen, weil Cyrill die zwei Naturen und die Anwendung neutestamentlicher Aussagen auf sie, also auch sie selbst als nach der Incarnation noch vorhandene zugestanden zu haben schien. Aber das Letztere gestand Cyrill so wenig zu als die Orientalen die μία φύσις nach der Incarnation deßhalb zugaben, weil sie den Nestorius

---

seits aber wurde in den spätern Verhandlungen dem Cyrill der Widerruf seiner Anathematismen erlassen; das Absetzungsurtheil zu Ephesus gegen Nestorius auch von den Orientalen mit wenigen Ausnahmen später angenommen. Freilich so, wie Ep. Cyr. 34 ad Acac. zeigt, daß dem Nestorius Schuld gegeben wird, er lehre zwei Christus, was wohl Consequenz aber nicht Lehre des Nestorius war, wie selbst von römisch-katholischen Gelehrten zugestanden wird, z. B. von Enhüber Diss. als Anhang zu Alkuin's Opp. T. I. Regensb. 1777. Dieses unhistorische Bild von Nestorius hat sich dann Jahrhunderte hindurch fortgepflanzt. — Aus dem Gesagten erhellt auch, daß die da und dort noch gesetzliche Verpflichtung auf das Ephesinische Concil etwas sehr Unsicheres zum Objekt der Verpflichtung hat. Nur das läßt sich zuversichtlich sagen, daß die zu Ephesus im J. 431 siegende Parthei dem Cyrill, also der Lehre von der μία φύσις näher stand, als den Antiochenern und dem chalcedonensischen Dyophysitismus, mit welchem ein Theodoret zufrieden sein konnte.

Digitized by Google

mit Cyrill verdammt hatten. Das θεοτόκος ließen sie sich gefallen; aber nicht in dem Sinn, daß die Person des Logos von Maria wäre geboren worden, sondern nur in dem Sinn, daß um der Verbindung (Relation) willen in die sich der Logos mit der Menschheit gesetzt, das was eigentlich nur diese angehe zu einem Prädikat auch des Logos sofern er das Persönliche in Christus bildet, geworden sei. Denn darin allerdings unterscheiden sich die moderaten Antiochener deren Typus Theodoret ist, von den älteren, daß sie bestimmter davon ablassen, zu den Naturen als solchen auch die Persönlichkeit zu rechnen, die Doppelpersönlichkeit nicht wollen, daß sie dagegen sich dazu neigen, als das Persönliche in Christus überwiegend die Persönlichkeit des Logos anzusehen. Wie sie dabei noch von Cyrill sich consequent ferne halten und eine Doppelreihe geistiger Actionen annehmen konnten auch nach der Incarnation und ohne ein menschliches Subjekt, ist eine andere Frage, welche später aufs Neue in Verhandlung kömmt.

Die vom ephesinischen Concil und der cyrillischen Parthei zurückgestoßenen und verfolgten Nestorianer an der östlichen Grenze des Reichs in Edessa, Nisibis, Seleucia bildeten unter namhaften Lehrern, wie Ibas, Maris, Barsumas durch welche ein eifriges Schriftstudium fortgepflanzt wurde, eine Art von Missionskirche für das innere Asien besonders von Chaldäa, Assyrien aus nach Persien. Unter persischem Schutz gewannen sie eine eigene kirchliche Organisation, und blieben getrennt von der großen Kirche unter einem Patriarchen (Katholikos) als eine besondere schismatische Kirchenparthei stehen; die erste, welche zu überwinden die Kirche die Kraft nicht bewiesen hat, indem sie das Wahre was sie vertritt, nicht in sich aufnahm, oder aus sich hervorbildete. Aus demselben Grunde erhoben sich später aus dem Schooß der Kirche selbst immer neue Versuche, den Grundgedanken des Nestorianismus, die wahrhaftige nicht selbstlose Menschheit Christi zur Anerkennung zu bringen. [19])

[19]) Am festesten setzten sich die Nestorianer in Assyrien und Chaldäa, daher sie auch chaldäische, assyrische oder orientalische Christen

Digitized by Google

Im Abendland ſchloß ſich der galliſche Mönch Leporius dem Neſtorius an, ließ ſich aber durch Auguſtinus zur Retraktation bewegen, ſo zwar, daß er nur eine Menſchwerdung der

heißen. Die chaldäiſchen Chriſten haben in ihren Bräuchen viel Alterthümliches, was an das Judenchriſtenthum erinnert; die Liturgie halten ſie Abends, was auf die alte Tageseintheilung weist, verwerfen den Coelibat. Sie haben in Chaldäa noch Thieropfer zum Dank oder Gelübde, Erſtlingsopfer, Speiſe- und Reinigkeitsgeſetze des A. T., eine Niſche, die ſie das Allerheiligſte nennen und nicht betreten (vgl. Grant, die Neſtorianer oder die zehn Stämme überſetzt von Preiswerk 1843. Lechler, das apoſtoliſche und nachapoſtoliſche Zeitalter 1851. S. 302). Sie ſelbſt (wie die Juden) ſchreiben ſich jüdiſche Abſtammung zu und nennen ſich Nazaräer. Auf alten judaiſirenden Stamm ſcheint hier der Neſtorianismus als ein homogenes Reis mit beſonderem Erfolg ſich gepfropft zu haben. Am Ende Sec. 5 trat nach den Einen Babuäus (Assem. III, 429), nach Andern (II, 406) zuerſt Acacius als Patriarch von Seleucia zu den Neſtorianern über, ordnete ihre kirchlichen Einrichtungen durch eine Synode im Jahre 499 und von da an wurde der Neſtorianismus im tieferen Aſien beſonders unter den Perſern herrſchend. Den Namen Neſtorianer haben ſich aber lange Zeit hindurch (ſo ſchon Acacius Ass. II, 407) die chaldäiſchen Chriſten verbeten; der Monophyſite Xenajas habe ihnen denſelben angehängt. Sie leiteten ſich vom Apoſtel Thomas ab (ib. 388 ff.) und betrachteten ſich (nicht minder die dortigen Monophyſiten) als die ächten Erben des unter Antiochia ſtehenden alten Patriarchates von Seleucia (vgl. III, 299. 587). Die chaldäiſchen Chriſten behaupten, bei ihnen habe keine Häreſe Platz gegriffen, ſondern ſie haben den apoſtoliſchen Glauben in Lauterkeit bewahrt (III, 298—302); der Name Neſtorianer ſei ihnen erſt ſpäter und mit Unrecht beigelegt worden (III, 69. 299. 355. 383. 587). Es ſcheint auch, daß erſt die Vertreibung der Neſtorianer aus der Schule zu Edeſſa durch Rabulas und Cyrus denſelben in Chaldäa, Aſſyrien, Perſien einführte, beſonders geſchah dieſes durch Maanes, Narſes und Barſumas (III, 303. 381). Juſtinian ſuchte (Assem. III, 632) vergeblich ſie zur Kirche zurückzuführen. Erſt sec. 17 gieng ein Theil der chaldäiſchen Neſtorianer zur römiſchen Kirche über (Ass. III, 621 ff.). Die Lehre der Neſtorianer wurde ſpäter ſtehend die, daß zwei Naturen und zwei Knuma's oder Hypoſtaſen in Eine Perſon, Parſupa, πρόσωπον, zuſammengegangen ſeien (z. B. Ass. III, 108. 280. II, 292. I, 550). Ueber

Digitized by Google

Personen, nicht aber der Name des Papstes annahm, dessen sich nachmals Luther, um Mensch zu werden, entäußert habe. Augustinus selbst, wie auch Ambrosius (de Incarn.) zeigen

---

[illegible] zwei Hypostasen selbst in eine Hypostase, wie der Sohn von Maximus als Monarch erscheint. Dieser ist zum Theil von der Monophysitischen Lehre der Einen Hypostase gläubig beherrscht zu sein. Er gibt als in der Incarnation Gott Wesen in der Einen Hypostase zu bekennen ist. Ass. II. 242. III. 14. Leontius vermochte sie für sich einstweilen dagegen, daß sie eine Hypostase in der Incarnation verleugnen. Der merkwürdige Hypostasis in zwei anderen Sinn als die griechischen und lateinischen Väter. Johannes [illegible] Leontius Eutychius über das Wesen Christi. Die Einen bekennen, Christi Menschheit habe keine Gottheit zu nennen vermocht — also sei Maximus Vater von Gott gezeugt. Die Andern sagen, das Wesen des Menschgewordenen vom Sohne Gottes ist dem Wesen der Gottheit von sich selbst gleich gewesen. Er erzeugt sich nämlich auf das Wesen der Menschheit und der Gottheit sich zur Einheit Einer zusammengesetzten habe nach seiner Seite also sei Eins [illegible] Ass. II. 24. Andere sagen, jenes Christi menschliches Wesen sei der göttlichen Natur nicht gleichgekommen, also sei nur der menschgewordene Logos Gottes [illegible] Ass. I. Einer sagte um 680 nämlich nicht durch sich sei die Incarnation des Sohnes [illegible] Gottheit und das menschliche. Die [illegible] sagen durch die göttliche Natur sei menschliche [illegible] und der göttlichen Gleichheit macht. Er daß sie sich nur selbst gottlos [illegible] sei die göttliche Natur und sei die menschliche Natur erlöschen, ohne daß sie sich eine Verwandlung meinte. II. 84. Bei Ass. II. 46 [illegible] während Christi Seele von seiner Seele getrennt war. Er sagte, sie sind bei sich nicht dem Leibe, seine Leiden und Thaten gewesen. — Aus der Mohammedaner [illegible] sie sich gar zu sehen Ass. III. 387, aber nur der Monophysiten [illegible] sie in Einer und in verschiedenen Einen I. 341 und seine Synodalschrift vom gegenwärtig gewesenen Patriarchen [illegible] I. 34. Sie sagen, daß sie verschiedenen und doch gewesen sein, nämlich die Gottheit [illegible] Christi gewesen [illegible] als die Monophysiten II. 124. Christus [illegible] nach dem Sitz der Gottheit nur daß Gottheit Monophysiten werden und [illegible]. Gemeinschaftlich ist auch die gottmenschliche Wirksamkeit. Sie nennen die Communio unter jedweder Gestalt bekennen auch auch daß die Eucharistie Christi Leib und Blut in

Digitized by Google

keine nennenswerthe Produktivität in unserem Dogma. Der Erstere hat der Formel: „zwei Naturen in Einer Person“ im Abendlande vor Leo Eingang verschafft. [20]) Weniger glücklich

(Ass. III, 514). Aber erwägt man die Vorwürfe des Xenajas (II, 39) und die ausdrückliche Lehre des Babäus und Georg Metrop. von Arbela (III, 95. 534) welche die Verwandlungslehre verwarfen, Zeichen und Sache bestimmt unterschieden wissen wollen, so kann jenes Zugeständniß auch den Sinn haben, die Elemente seien in Einer Beziehung, als Sinnbilder, Leib und Blut Christi, durch die Weihe, die für die subjektive Betrachtung oder auch nach dem Willen und durch die Wirkung Gottes die Elemente mit Christus in Beziehung gebracht habe. Erst Ebed Jesus von Soba (Nisibis) † 1318 hat eine Verwandlung der Elemente in Christi Leib und Blut in völlig römischer Weise angenommen (Assem. III, 358), welche durch das lebendige Wort Christi (die Einsetzungsworte) und durch den heiligen Geist geschehe. Das Letztere ist die im Oriente auch bei den Monophysiten häufige Lehre (Assem. II. 200).

[20]) Leporius schrieb Christus Arbeit, Frömmigkeit, Glauben und Verdienst zu (Leporii presbyteri libellus emendationis Cap. VIII. bibl. patrum Gallandii Tom. IX). Dieser Annahme fügte er die andere bei, Christus habe sein Leiden so vollbracht, daß er, der vollkommene Mensch, dabei durch keinerlei Hülfe seiner Gottheit unterstützt wurde (Cap. IX). Er wollte nemlich den Menschen in Christus als in der Art vollkommen bezeichnen, daß sowohl das Wort des Vaters bei diesen Leiden völlig unbetheiligt geblieben, als die Kraft der menschlichen Natur für sich in Christus das Alles zu vollbringen im Stande gewesen sein sollte. Er berief sich dabei besonders auf das Wort Christi am Kreuze: „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen!“ Dieses habe die Bedeutung, das vollkommene und ausschließlich menschliche Leiden Christi zu zeigen. Offenbar lag dabei auch Pelagianisches im Hintergrund. Augustin verhandelte mit ihm erfolgreich. Als Hauptargument stellte er ihm entgegen, daß bei seiner Annahme eine menschliche Person neben der göttlichen, mithin zwei Christus herauskommen, und da die Menschheit ewig mit dem Logos verbunden bleibe, eine vierte Person in die Trinität eingeführt würde. Man könne daher nicht sagen, es sei der Mensch mit Gott so geboren, daß, was Gottes ist, nur Gott, was des Menschen, nur dem Menschen in Christo zugeschrieben werden dürfe. Der von der Vierpersönlichkeit hergenommene Grund setzt offenbar die Personen in der Trinität mit dem Begriffe der menschlichen

Digitized by Google

gleich. Leporius gab aber nach, er lehrte nun (c. 8) das Wort Gottes, Alles annehmend was des Menschen ist, ist Mensch, und der angenommene Mensch, Alles annehmend was Gottes ist, ist nichts Anderes als Gott; aus Mitleid hat sich mit der menschlichen Natur Gott vermischt, nimmermehr aber ist die menschliche Natur der göttlichen zugemischt worden (c. 4). Das Verhältniß sei nicht so, wie zwei sichtbare geschaffene Dinge oder Stoffe sich gegenseitig durchdringen und gleichsam chemisch (conflatili quodam genere) in Eine Substanz die zwei Naturen verwandelt seien. Caro proficit in Verbum, non Verbum proficit in carnem, und doch sei das Wort wirklich Fleisch geworden, aber proprie solum personaliter, non naturaliter, weil sonst auch Pater cum Spiritu S. sein Fleisch geworden wäre. C. 7: Verbum caro factum evacuat in persona quod possidet in natura, so daß nur die persona Mensch wird, ohne die natura.

Augustin selbst hat sich nicht immer gleich über die menschliche Persönlichkeit Christi ausgesprochen. Er nannte zuweilen Christus den homo dominicus was er später retractirte. Wie Ambrosius im Commentar des Briefes an die Römer zu Cap. I, 1 „servus Jesu Christi" sagt: utrumque posuit, ut dei et hominis personam significaret, quia in utroque et dominus (est). — Quoties scriptura aut Jesum dicit, aut Christum, aliquando personam dei, aliquando personam hominis indicat, so sagt auch Augustin: Christus war nach seiner Menschheit Gegenstand der Prädestination. In Joh. XVII. Tract. 105. Contra Manichaeos lib. II, 24: reliquit patrem, cum dixit „ego a patre exivi" etc. apparendo hominibus in homine, cum Verbum caro factum est, — quod non commutationem naturae dei significat, sed susceptionem inferioris personae, i. e. humanae. (Die Lesart naturae ist unächt.) Aehnlich de Trin. lib. I, 7. §. 15. Aber die stehende Lehre Augustins ist: Zwei Naturen, Eine Person. Er hat einen perfectum, plenum hominem angenommen, aber diese Menschheit ward erst im Moment der Annahme selbst, creando, und gehörte zu der Person des Eingeborenen nicht von Natur, noch durch Verdienst, sondern durch Gnade. Aehnlich Fulgentius v. Ruspe de fide ad Petr. c. 17. Verbum personam non accepit hominis, sed naturam, duarum naturarum veritas manet in Christo secundam unam tamen personam. Vgl. in libro sententiarum Prosperi: persona Christi constat et conficitur deo et homine. August. Epist. 3 ad Volusian. ed. Venet. 1756 T. 2. Ep. 137. S. 529: ita mediator — apparuit, ut in unitate personae copulans utramque naturam et solita sublimaret insolitis et insolita solitis temperarit. — Persona Christi mixtura est Dei et hominis. Die Natur des Verbum est sine mole ubique tota (denn nicht mole sed virtute

Digitized by Google

magnus est Deus) aber longe alio modo quodam quam eo quo ceteris creaturis adest, suscepit hominem, seque et illo (-um) fecit unum Jesum Christum.

Neben jenen Ausdrücken, welche auf eine Persönlichkeit der Menschheit Christi deuten, braucht er von ihr auch die alten Bilder von vestis, templum, vehiculum, instrumentum. In den Gegensatz gegen den Apollinarismus einstimmend, ist er entschieden gegen jede Verwandlungs- oder Mischungslehre, und hebt sorgfältigst die gemina substantia hervor. Nur dadurch könne meint er (De Trin. I.) dem Arianismus begegnet werden, daß die inferiora nicht auf die Einheit der Person unmittelbar bezogen werden, sondern nur auf die Menschheit. Auch nicht im Stande der Erhöhung läßt er dieselbe in die Gottheit verwandelt werden. Andererseits freilich seiner Seele schreibt er vollkommenes Wissen von Anfang an zu. Er habe nur für seine Schüler Manches nicht gewußt (z. B. de Trin. I. 23). Was näher seine Menschheit im Einzelnen betrifft, so schreibt er ihr Seele und Leib aber keine Wahlfreiheit zu. Der Leib war aus der adamitischen Masse, die durch die Annahme zu einem Leib geschaffen wurde; Maria hat ihn non carnaliter concupiscendo, sed spiritaliter credendo empfangen: sie hat ihn auch in unverletzter Jungfräulichkeit geboren. Er mußte Fleisch annehmen, damit nicht blos unsere Seelen seine Glieder würden, und damit der Teufel von derselben Natur her überwunden würde, die er verführt hatte. Deßhalb mußte er durch seinen Tod uns erkaufen. Mit dem Leibe nahm er alle menschlichen affectus und infirmitates an, non conditionis necessitate, sed miserationis voluntate et potentia. Dieses scheint er aber so zu denken, daß mit dem Willen der Menschwerdung zugleich die Sterblichkeit als Nothwendigkeit des Sterbens für seine Natur gegeben war; so daß er also nicht einen Leib, wie Adam vor dem Falle ihn hatte, sondern einen der Nothwendigkeit des Todes unterworfenen angenommen hätte. De pecc. meritis et remiss. L. II, c. 29 sagt er: Quia in eo erat similitudo carnis peccati, mutationes aetatum perpeti voluit — ut ad mortem videatur etiam senescendo illa caro pervenire potuisse, nisi juvenis fuisset occisus. Deßhalb sagt er auch, er habe mit der caro die poena (mortem) wenn schon nicht culpam auf sich genommen. Gleichwohl gibt er den Pelagianern natürlich nicht zu, daß die andern Menschen aequali puritate von Natur seien wie Christus; C. Julian. V. 15. Die andern, aus Concupiscentia geboren, haben die concupiscentia ererbt. Deßhalb treffe auch die pelagianische Einrede nicht: Wenn das peccatum naturale ist, wie die Traducianer annehmen, so sei es irrefutabiliter necesse, dici etiam Christum reatum de Mariae carne traxisse. Denn zwar das wolle

Digitized by Google

er dahingestellt sein lassen, ob die erbliche tabes sich durch den Leib und die Seele fortpflanze oder durch den die Seele afficirenden Leib (c. Julian. V, c. 4. §. 17); aber ein nicht in Concupiscentia gebildeter Leib könne auch diese tabes nicht an sich gezogen haben c. 15. §. 54; die Seele Christi aber sei jedenfalls nicht ex traduce animae illius primae praevaricatricis (de Genesi ad Literam L. X. 22 f. um 393), wogegen er in dem Brief an Evodius um 415 ep. 164. ed. Venet. T. II. 754 auch die Möglichkeit aufstellt, daß, wenn alle Seelen aus der gefallenen Seele stammen, er eam suscipiendo mundavit. Indem nun der Sohn Gottes diese Menschheit annahm, ward diese zugleich Gott, homo Deus. Sic homo susceptus est a Verbo ut simul cum eo Deus fieret. Umgekehrt Serm. 187 in nat. Dom. 3. c. 3: nicht blos der Menschensohn ward Gottessohn durch die Annahme, sondern auch der Gottessohn Menschensohn. — Homo factus est, ut nos Deos faceret. Er ist das Haupt der Kirche und wir seine Glieder z. B. in Ps. 29. Enarr. 2. De Trin. IV. 2—7. De Agone Christiano c. 20. In Joh. XV. Tract. 80. 81. Jedoch blieb der Gottessohn, was er war, er gab auch nicht (wie Hilarius gewollt) die forma Dei auf; er blieb bei dem Vater, in dem Himmel, auch während Jesus auf Erden wandelte und doch war er in Jesus. Forma servi accessit, non forma Dei discessit. Serm. 183 de 1 Joh. 4. Tract. 28 in Ev. Joh. De Verbis Evang. Joh. 1. Sermo 122: Accessit ad nos, sed a se non multum recessit, immo a se quod Deus est, nunquam recessit, sed addidit. quod erat, naturae nostrae. Accessit enim ad id quod non erat, non amisit quod erat. Sermo 123: Er ist Deus manendo et hominis carnem assumendo, addendo quod non erat. non perdendo quod erat. Wenn nun aber das Wort als Deus ubique totum est (s. o.) so scheint es in Christus keine eigenthümliche Seinsweise haben, sondern Christus nur dadurch von den Andern sich unterscheiden zu können, daß in ihm eine Empfänglichkeit für Gott sich findet, wie sie außer ihm nirgends ist, was zu einer nestorianischen Ansicht überführen könnte, zumal er sagt: Seine exinanitio sei nur occultatio dessen was er war und demonstratio dessen was er geworden war; das Wort „er ward Fleisch" würde dann nur mißbräuchlich auf ihn anwendbar sein: wie er sagt um der Verbindung des Wortes mit der Menschheit willen werden in der Redeweise die beiderseitigen Prädikate vertauscht. Jedoch beruhigt er sich wieder mit dem Satz: die menschliche Natur sei zu unterscheiden, aber nicht von der Person des Worts zu trennen noch in einer besonderen Person zu setzen; Sermo 47 de ovibus in Ez. 34: Distinguenda erat forma servi (Joh. 14, 9. 10) non separanda et alienanda et in aliam personam constituenda. Obwohl nun aber Christus

Digitized by Google

aus den zwei Naturen besteht, oder ein totum ist aus Wort, Seele und Leib, so ist doch Gott in Christus nicht zum Theile geworden (c. Maximin. Arian. L. II, 10). Die drei trinitarischen Personen seien nicht Pars dei. Ebensowenig könne Christus, una persona geminae substantiae, pars hujus personae heißen, denn auch vor der Knechtsgestalt war der Sohn Gottes totus und wuchs nicht da die Menschheit hinzukam. Diese Ganzheit der Person bezieht sich offenbar zunächst auf das Ich, das personbildende Princip, nicht auf das Resultat, Christi Gesammtperson. Doch sagt er auch allgemein: Pars rei ullius esse non potest Deus. So nehme ja Gott auch nicht zu durch Diejenigen welche ihm anhangend Ein Geist mit ihm werden. Die Kategorie des Theils und des Ganzen sei auf Gott unanwendbar. Zu schweigen nun davon daß er anderwärts doch wieder Christus eine zusammengesetzte Person nennt (wie Abälard in seinem Sic et Non ausführlich behandelt), ja zugegeben etwa, daß er von unten, vom Menschen Jesus aus die Sache betrachtend, sage, dieser sei nicht blos Mensch, sondern eine Person, die zusammengesetzt sei aus Leib, Seele und göttlicher Natur; daß er aber nicht zugebe auch von oben, von dem Sohn Gottes aus zu sagen, daß er zu einem Theil der Person Christi geworden sei: zu dem Geständniß wird man doch getrieben, daß Augustinus fast gar nichts leistet, um den Schein abzuwenden, als sei die Menschwerdung weiter nichts als eine engere Beziehung, relatio, σχέσις des Verbum quod ubique totum est zu dem Punkte der Menschheit, welcher durch seine besondere, allerdings gottgeschaffene Empfänglichkeit Jesus ward. Da bleibt aber der Unterschied Christi von Andern nur ein quantitativer, zumal auch sie durch Gnade, wie Christi Menschheit nur nicht von Anfang an Söhne Gottes werden. Und wie dieses an die ebjonitische Christologie erinnert, so fehlt auch das Doketische nicht. Denn, von Anderem abgesehen, wo bleibt die Wahrheit des Factus est, quod non erat oder auch nur des accessit, quod non erat, wenn nur von der Unveränderlichkeit und Allgegenwart des Verbum geredet wird, das trotz seiner Verbindung mit Christus ubique totum war? Wie kann da im Ernst in Christus eine Menschwerdung des Sohnes gesehen werden, während doch nicht einmal durch die Liebe ihm etwas, was er zuvor nicht hatte, wirklich zugeeignet worden ist? In der Welt der Offenbarung, in der Kirche sieht man überhaupt nach ihm nur den Rücken Gottes (de Trin. II, 30); Gott kann sich nur in der Kreatur offenbaren, auch der Sohn ist wesentlich unsichtbar in der Offenbarung, ebendaher wird nicht das Innere Gottes offenbar (III, 7. 21). Andererseits schlägt aber natürlich immer wieder das warme christliche Bewußtsein durch

Digitized by Google

als mit Leporius war Augustinus in dem Streite mit Julianus von Eclanum, der auch eine christologische Wendung nahm. [21]) Die Verhandlung hatte anthropologischen Ausgangspunkt und bewegte sich um die Frage, wie Christi Unsündlichkeit zu denken sei? Augustinus behauptet, es könne in Christus keine concupiscentia gewesen sein, weil sie Sünde wäre; es sei nicht genug das Wort zu erfüllen: wandle nicht nach deiner Lust (Prov. 18, 30); Christus habe auch das Wort erfüllen müssen: „laß dich nicht gelüsten." Von diesem bösen Gelüsten

und ist nicht damit befriedigt, daß der ewige Sohn in Jesu nur eine theophanische, symbolische Existenz oder nur ein äußeres Verhältniß zu ihm gehabt habe, sondern geht geraden Weges zu den Sätzen fort, daß wir in Christus den haben, der personam Sapientiae Dei sustinuit, mit welchem Gott wie in keiner andern Theophanie persönlich vereint sei. Seine besten christologischen Sätze sind in dem Gebiete des Mystischen gelegen, vornemlich in seinen Tractat. zum Ev. Johannes, z. B. Tract. 21. 28. 52. 61. 67. 80. 81. In Ep. Joh. c. I. Tr. 1. 3. 9. In Joh. Tract. 28: Non enim Christus in capite et non in corpore, sed Christus totus in capite et in corpore. Quod ergo membra ejus, Ipse; quod autem Ipse, non continuo membra ejus, nam si non Ipse essent membra ejus, non diceret: Saule, quid me persequeris? Non enim Saulus Ipsum sed membra ejus persequebatur. Noluit tamen dicere: sanctos meos, servos meos, postremo honorabilius fratres meos, sed: Me, h. e. membra mea, quibus ego sum caput. In 1 Joh. 5. Tr. 10: Extende caritatem per totum orbem si vis Christum amare, quia membra Christi per orbem jacent. Si amas partem, divisus es; si divisus es, in corpore non es, si in corpore non es, sub capite non es. Vgl. Chrysostomus ed. Montfaucon T. IV. 678 hom. in Genes. 7, wo er ausführt, daß Christus mehr Güter gewonnen als Adam verloren habe. Auch Theodoret hat viele Stellen, die auf eine mystische Christologie im Hintergrund seines Begriffssystemes weisen, das doch sonst aus ganz anderem Stoffe gezimmert ist. Theodor. Opp. ed. Schulz T. IV, S. 275. 278 ff. de haeret. fab. L. IV, 13. S. 373 f. Ep. VIII ad Eugraphiam S. 1066. Ep. CLI. S. 1291.

[21]) Aug. contra Julian. Pelag. L. V, c. 15 ff. opus imperfectum contra Julian. L. IV. §. 45—64. 79—89. 122 ff. Beda in Cantic. C. L. I, 8 und Libellus fidei der Bischöfe, die für Pelagius an Rom (Zosimus) appellirten und eine ökumenische Synode forderten.

Digitized by Google

habe ihn die jungfräuliche Geburt befreit. Julianus entgegnet: das heiße das Ethische mit Physischem verwechseln. Wenn in Christus nicht wirklich die Möglichkeit gewesen wäre, zu gelüsten, so verdankte er seine Tugend der natürlichen Unfähigkeit, zu empfinden wie wir; so wäre die Kraft, ja die Wahrheit seines Beispiels dahin. Diese beruhe darauf, daß er, obwohl von der Jungfrau geboren und mit dem Sohn Gottes geeinigt, Versuchungen ausgesetzt war, wie wir, doch ohne Sünde, nemlich ohne Einwilligung in sie. Nun sage zwar Augustinus: wenn aus ihm das Gelüsten je aufstieg, so war er schon Sünder, gesetzt auch er ließ es nicht zur That werden. Allein darin zeige sich nur aufs Neue die Verwechslung des Physischen und des Ethischen. Denn wenn er auch ohne Einwilligung in das Böse doch hätte können Sünder werden, so hieße das eine böse Substanz oder Natur annehmen, den sittlichen Werth aber nicht von dem freien Willen abhängig machen. Mithin sei zu sagen: das Aufsteigen des Gelüstens sei noch nicht Sünde, sondern nur deren Möglichkeit. Augustinus aber hebe apollinaristisch die Willensfreiheit in Christus ohne die doch keine Tugend denkbar sei, auf, verbräme aber den kirchlich verworfenen Apollinarismus mit dem manichäischen Satz, daß es auch ein Naturböses gebe, und daß daher in Christus seiner Unsündlichkeit zu Liebe ein Naturgutes anzunehmen sei. Aber das heiße nichts Anderes, als daß Christus nicht unsere Natur habe. [22])

[22]) Op. imp. IV, §. 92 f. Quidquid naturale est, voluntarium esse non potest. Si ergo est naturale peccatum, non est voluntarium; si est voluntarium, non est ingenitum. §. 47: Hic ut adsit toto animo lector, admoneo; videbit enim Apollinaristarum haeresim, sed cum Manichaei per te adjectione reparari. Apollinaris habe die Seele Christi geläugnet, jetzt lehre Augustinus die Seele, aber läugne sensus corporis in Christus und mache ihn für die Sünden unfähig, als ob er nicht virtute judicii delicta vitasset, sed — felicitate carnis a nostris sensibus sequestratae cupiditatem vitiorum sentire nequivisset. Diese christologische Uebertreibung (adulatio) sei aber in Wahrheit profan. §. 49: Si vel carnem sine anima, vel hominem sine sensibus quibus nos imbuit natura gestavit, exempli formam et legis non docetur implesse. Quid enim fuit laude dignum, con-

Digitized by Google

Augustinus war anfangs (de nupt.) nicht ohne Unsicherheit über die concupiscentia, wozu wesentlich beitrug, daß bereits die Jungfräulichkeit für eine größere Tugend galt, ja daß Hieronymus im Streit mit Jovinian daran streifte, auf die Erzeugung als solche weil sie mit Lust verbunden sei, den Tadel der Sünde fallen zu lassen. Bei näherem Eingehen (Op. imp. L. V.) unterscheidet er die motus der natura sana von denen der natura vitiata und spricht Christus nur die letzteren ab: aber von Natur. Wenn Julianus meine, da falle Christi Tugend und Beispiel dahin, so vergesse er, daß auch Gott uns Muster sei. Christus sei unsrer Natur ganz ähnlich gewesen, nur nicht unsern Fehlern, sonst hätte er sie nicht heilen können. Meine man aber, das wäre keine Tugend, die nicht durch Kampf

---

temnere illecebras sensuum, quarum incapax erat beneficio naturae? §. 50: Quae postremo palma tolerantiae, si dolor vulnerum et verberum, intercepto itinere sensuum, pertingere ad animum non valebat? Quo ergo profecit Apollinaris adulatio? Videlicet ut omnis virtutum pulcritudo, quam in se Christus expresserat, indebitis naturae ejus laudibus vacuata flaccesceret, cunctoque veritatis suae splendore nudata sacrum magisterium Mediatoris offerret irrisui? §. 53: An jeder Tugend reich war er non carnis infirmitate (Unfähigkeit zu sündigen) sed virtute mentis, und auch seine übernatürliche Geburt durfte hieran nichts ändern. §. 54: Praedico omnem in eo sanctitatem beneficio animi, non carnis stetisse praejudicio. Sic enim et natura tam conditione ejus quam susceptione defenditur et vita hominum virtutis illius imitatione dirigitur. Er führt dann noch aus §. 56 ff.: Augustinus wolle doch in den Naturwesen nicht mit den Manichäern ein natürliches Böses annehmen, mit welchem Rechte er nun, wenn dasselbe Natürliche im Menschen sei ohne Betheiligung des Willens, es böse nenne? Hätte Christus nicht jene sensus die zu unserer Natur gehören und die possibilitas angenommen, so hätte er nicht wirklich unsere Natur angenommen. §. 84: Proinde incarnatio Christi opus suae divinitatis tuetur, qui afferens ad me naturam meam et voluntatem suam, cujus mihi speculum offerebat et regulam — ostendit, culpam non de carnis conditu, sed de sola suscipi voluntate; — etiam illud claro testimonio perdocetur, quod suscepti hominis justitia non de naturae diversitate sed de voluntaria actione substiterit.

Digitized by Google

gegen die Möglichkeit der Sünde sich beweise, so heiße das fordern, man müsse um so mehr libido haben, je mehr man Tugend beweisen wolle (c. Jul. V, 15. Op. imp. IV, §. 49). Es sei also falsch, wenn Julianus ihm irgendwie Läugnung der wahren Menschheit andichte: er spreche Christus nur die Entstellungen der menschlichen Natur ab. Es wäre physisch für Christus wohl jedes Gelüsten möglich gewesen, was seine Menschheit anlangt, wenn gleich nicht nöthig. Aber freilich er sei auch Sohn Gottes. Die Gerechtigkeit Christi ruhe wie die unsrige auf der göttlichen Wirksamkeit: und wenn Julianus behaupte, sie stamme auch bei Christus nicht aus einer Verschiedenheit seiner Natur von der unsrigen, sondern aus seiner freien Willensthat, so verfahre er, als wollte er die Menschwerdung in Christus läugnen, indem nach ihm es für die Gerechtigkeit Christi gar nichts ausgetragen haben soll, daß die Annahme Gott und den Menschen zu einer Person gemacht habe. [23])

Hiemit war die Frage bis zu der Spitze gebracht, über welche bei damaligem Stande der Anthropologie nicht hinausgeschritten werden konnte. Augustinus muß auf seinem Wege die Willensfreiheit in Christus läugnen, um die Menschwerdung festzuhalten, aber verliert denn doch die Wahrheit menschlicher Entwicklung. Julianus will die Willensfreiheit und die Möglichkeit der Versuchung und Sünde für Christus behaupten, aber weiß das

---

[23]) Opus imperf. l. c. §. 84. Itane vero ne hoc quidem Christus diversum habuit in natura, quod ita ex virgine natus est, ut jam esset non solum hominis, sed et Dei filius? Ergone ista susceptio — nihil illi homini valuit ad excellentiam justitiae? — Siccine vos contra Dei gratiam defensio liberi arbitrii praecipites agit, ut etiam ipsum Mediatorem, ut esset Dei filius unicus, voluntate sua meruisse dicatis — ? Secundum vos — non a Verbo Dei homo susceptus est ut ex virgine nasceretur; sed natus ex virgine suae postea voluntatis virtute profecit, et fecit ut a Verbo Dei susciperetur; non talem ac tantam voluntatem illa susceptione habens, sed ad illam susceptionem tali et tanta voluntate perveniens; nec Verbum caro factum est, — sed postea, merito ipsius hominis et ejus humanae voluntariaeque virtutis. Daraus folge dann, daß auch Andere sein können, wie Christus.

Digitized by Google

nicht anders zu thun als so, daß er nicht zu zeigen vermag, wie Christus mehr sei als ein tugendhafter Mensch, nemlich Gottmensch. Die Niederschlagung des Pelagianismus rückte den bezeichneten Mangel der augustinischen Christologie auch im Abendlande bald aus dem Gesichtskreis und befestigte die allerdings meist stillschweigende Voraussetzung, daß in Christus keine Willensfreiheit oder, wo der Name blieb, doch keine Möglichkeit wirklicher Versuchung war. [24])

[24]) Noch weniger als von Augustinus, ist für die Christologie von Hieronymus geschehen. Des Porphyrius Vorwurf der Unbeständigkeit wegen Joh. VII, 8. cll. 10. beantwortet er so: Porphyrius rede so nesciens omnia scandala ad carnem esse referenda (caro ohne Zweifel = Stand der accommodatio; über welche er mit Augustinus in Streit kam wegen Gal. II, 11 ff. cf. Dialog. c. Pelag. I, 8. II, 6. III, 1).

Digitized by Google

Drittes Kapitel.

Der Versuch, dem Monophysitismus die Alleinherrschaft zu erringen, und das chalcedonensische Concil 451.

Daß Cyrill sich in den Vergleich mit den Antiochenern 432 nur einließ, weil er dabei seine Ansicht von Einer Natur nach der Menschwerdung nicht geopfert, dagegen durch Erreichung der allgemeinen Verdammung des Nestorius auch ein Angeld auf die des Nestorianismus und der Antiochener überhaupt erlangt zu haben hoffte, das kann man daraus sehen, daß er auch jetzt nicht ruhte, sondern das Gewonnene als Basis zu benützen Anstalt machte, um seinem christolog. Lehrbegriff die Autorität des gemeinkirchlichen zu geben. Seine weitere literarische Thätigkeit gegen Theodor u. s. w. war diesem Ziele gewidmet, [1]) aber bevor er es erreichte wurde er vom Tode ereilt im Jahr 444.

---

[1]) Um das Jahr 435 begann er gegen Antiochener, die das Θεοτόκος annahmen, schon zu drohen „das genüge noch nicht zur Tilgung des nestorianischen Makels; wer sich auf Diodor und Theodor von Mopsuestia berufe, der hege noch immer den nestorianischen Irrthum.“ Und so zielte er schon auf die Verdammung auch jener verstorbenen im Oriente so hoch verehrten Lehrer (Ep. 179 an Aristolaus und Ep. 167 an Johannes). „Theodor lehre dieselbe, ja noch stärkere Gottlosigkeit; unter seinem Namen werde die nestorianische Häresie erneuert.“ Aber vergeblich wandte er sich deßhalb an den Kaiser und an den Nachfolger des Nestorius, den Patriarchen Proklus. Dieser ließ sich zwar, von der armenischen Kirche befragt, in dem Tomus ad Armenos über die nestorianische Streitfrage so aus, daß er auch Sätze des

Digitized by Google

Sein Nachfolger war Dioskur, der in seine Fußtapfen trat. Der leidenschaftliche Eifer dieses Mannes konnte um so mehr auf Erreichung des Zieles hoffen, auch den schon modificirten antiocheniſchen Lehrbegriff zu verdrängen und den alexandriniſchen zum alleinherrſchenden zu machen, als jene enge Verbindung zwiſchen den ägyptiſchen und ſyriſchen Mönchen ſich im Laufe der Zeit immer mehr geſtärkt und der alexandriniſche Lehrbegriff an ihnen ſowohl als an Aebten und Mönchen in der Gegend der Hauptſtadt ſelbſt eine Bundesgenoſſenſchaft gefunden hatte. Durch die Verdammung des Neſtorius, ohne Angabe, was das Neſtorianiſche ſei und ohne Annahme des Cyrilliſchen Lehrbegriffes, war die ganze Streitfrage in eine ſchiefe Lage gekommen und der Knoten nur feſter geſchürzt. Beiden nur ſcheinbar verſöhnten Parteien mußte die Stellung unbehaglich ſein. Die Partei des Dioskur hatte Nichts gewonnen, wenn unter Theodors Namen die neſtorianiſche Lehre ungehemmt, ja in noch ſchärferer Form fortgepflanzt werden konnte. Sie verlor, was ſie hatte, wenn ſie nicht ein Weiteres gewann. Noch brennender war aber für die andere Partei die Nothwendigkeit, ſich in eine günſtigere Lage zu verſetzen; denn wollte ſie nicht früher oder ſpäter der Conſequenz erliegen, die offenbar Cyrill mit Recht zog, daß ſie, wenn ſie nicht zum Scheine den Neſtorius mit verdammt habe, auch in der Verdammung des Neſtorianismus mit Cyrill einverſtanden ſein müſſe, folglich, da Neſtorius nie zwei Perſonen, ſondern nur zwei Naturen in Chriſtus gelehrt hatte, dieſe doppelte Natur zu läugnen und mit Cyrill eine zu ſetzen habe: ſo blieb ihr, um ſolchem Anſinnen einmal für immer zu entgehen und ſich dem Monophyſitismus zu entziehen, Nichts übrig, als nachträglich, wenn auch

---

Theodor, ohne deſſen Namen, mißbilligend anführte, aber gänzlich in Abrede ſtellte, damit Einen im Frieden mit der Kirche Geſtorbenen verdammen zu wollen; und da ſelbſt der Kaiſer Frieden zu halten gebot, ſo fügte ſich Cyrill, ſchrieb nun aber ein Werk gegen Theodor, das früher angeführte: „Daß es nur Einen Chriſtus gebe.“ Theodoret ſah ſich dadurch veranlaßt, eine Vertheidigungsſchrift für ſeinen Lehrer abzufaſſen.

Digitized by Google

unter anderem Namen, es zur Verdammung von Cyrills Lehre zu bringen.

Und da Cyrills Versuch gegen Theodor gescheitert, der Kaiser aber entschieden war, ein weiteres Vordringen des alexandrinischen Lehrbegriffes nicht zu begünstigen, so war die Lage einladend, um den Schlag, der gegen Nestorius gefallen war, mit einem Schlag gegen Cyrills Lehre wieder gut zu machen, mithin möglichst die Sache auf den Standpunkt zurückzuführen, auf welchem sie vor dem Concil zu Ephesus gestanden hatte. Das ist auch theilweise das Resultat der chalcedonensischen Synode gewesen; sie hat nur zwei Negationen erreicht, die Verneinung der Einheit der Natur und der Zweiheit der Personen. Die nestorianische Richtung, welche die Zweiheit der Personen nie wirklich gewollt hat, war damit weniger getroffen, als die Cyrillische Lehre, die wirklich auf eine Einheit der Natur lautete. — Doch wir gehen zur Vorgeschichte des chalcedonensischen Concils selbst.

Theodoret trat 448 mit seinem Buche „der Bettler“ (ἐρανιστὴς) oder πολύμορφος auf, einer entschiedenen Herausforderung der ganzen cyrillischen Parthei, besonders der Mönche, auf welche schon der Titel seiner Schrift einen spöttischen Seitenblick enthalten dürfte, und durch welche er die monophysitische Lehrweise zu einer kirchlichen Unmöglichkeit zu machen suchte. Er wies ihr nach, daß sie Gott müsse in die Leidentlichkeit und in die Veränderlichkeit herabziehen, eine Vermischung des Göttlichen und Menschlichen einführen, durch Alles dieses aber die Reinheit des christlichen Gottesbegriffs in heidnischer (pantheistischer) Weise bedrohen, — Gründe, welche längst gegen Cyrill die stehenden waren, die er aber nicht sowohl ausdrücklich gegen Cyrill kehrt, als vielmehr nicht ohne Diplomatie gegen Apollinaris und die Erneuerer seines Irrthums, die er mit dem Namen Synusiasten belegt (weil sie die göttliche und die menschliche Wesenheit zu Einer koalesciren lassen). Dieses Verfahren war in so fern nicht gerecht, als ja auch Cyrill und die Seinen die apollinaristische Läugnung der menschlichen Seele Christi, wie auch die reale ewige

Digitized by Google

Menschheit verwarfen. [2]) Allein so ganz im Unrecht war dabei Theodoret nicht, wie Manche anzunehmen scheinen. Denn μία φύσις hatte auch Apollinaris gelehrt; allerdings in dem Sinne sowohl der wesentlichen Einheit des Göttlichen und Menschlichen, als in dem Sinne der Einheit der Person, während dagegen Cyrill in thesi an der unendlichen Verschiedenheit, ja Heterogeneität des Göttlichen und Menschlichen festhalten zu müssen glaubt. Ferner lehrt Cyrill, ganz wie Apollinaris, eine Einheit nicht Doppelheit des Denkens und Willens in Christo, ist also dem spätern Dyotheletismus fremd; er legt ein Gewicht darauf, daß nicht nur Gott (der Logos) sondern auch Christus göttliche Wunderkraft hatte und übte, ja daß sein Fleisch besonders im heiligen Abendmahle belebende, göttliche Kräfte in sich trage. [3]) Endlich: er macht auch von seiner Lehre, „daß Christus eine menschliche Seele gehabt habe", so wenig einen Gebrauch, als Apollinaris, der diese Seele läugnete, sie blieb bei ihm ein todter Besitz. Sagte Apollinaris: „ohne zu lernen mußte Christus weise sein und heilig von Geburt, er mußte erhaben sein über die Uebung im Wissen und in der Tugend," so ligt auch dieses in der geradlinigen Folge von Cyrills Sätzen; trotz der Künsteleien, durch welche er bald ein Wissen und Nichtwissen desselben und in demselben vereinigen, bald aber solche Prädikate Christi, die eine menschliche Unvollkommenheit aussagen, nur aus der Liebe Christi ableiten wollte, welche sich stellvertretend in die menschliche Gattung versetzt, und das Ihrige als das Seinige betrachtet oder ausgesagt habe, obwohl sie eigentlich blos den Menschen außer ihm zukomme. [4])

Diese Familienähnlichkeit der Cyrillischen Richtung mit einer schon verdammten Lehre hervorzukehren, empfahl sich nun

---

[2]) S. oben Bd. I, 1006 ff. 1021.

[3]) T. V, 2. S. 702 u. 707.

[4]) Damit war also Christi Nichtwissen, Lernen, Sichüben nur so seiner Menschheit belassen, wie er auch ein Fluch für uns bei Paulus heißt d. h. durch Uebertragung, also durch eine cyrillische Anaphora.

Digitized by Google

ganz besonders für den Plan der Antiochener, durch einen Gegenschlag die Scharte auszuwetzen, und einen Damm gegen die kirchliche Verwerfung dessen aufzurichten, was im historischen Nestorianismus den Mittelpunkt bildet. Es ist schwerlich zufällig, daß in demselben Jahre, wo Theodorets aggressive Schrift erschien, auch ein förmlicher Angriff gegen einen Hauptvertreter der monophysitischen Ansicht auf einer Partikular-Synode zu Constantinopel Statt fand, wiewohl so, daß der Ton angeblicher Einstimmung mit Cyrill und Dioskur angenommen wurde. Theodorets Eranist kann als das Programm dieser Synode angesehen werden.

Hier trat nemlich Eusebius von Doryläum als Ankläger gegen Eutyches das Haupt jener Mönchspartei von Constantinopel, und eben dadurch mittelbar gegen die ägyptische Richtung auf. [5]) Die Partei des Dioskur hatte inzwischen, wie es scheint, den Kaiser mit einigem Verdacht gegen diese Synode zu erfüllen gewußt, der Patriarch Flavian suchte die Streitsache beizulegen: aber die Bischöfe bestanden auf der Verfolgung des Eutyches. Dieser wollte sich in nähere Begriffsbestimmungen über das Wesen Christi anfangs nicht einlassen, sondern nur an das ausdrücklich Schriftmäßige sich halten. Aber doch gab sich im weiteren Verlauf zu erkennen, daß ihm Christus einfach sein Gott und der Herr Himmels und der Erde war; so wie, daß er nach der Menschwerdung für eine Zweiheit der Naturen keine Stelle wußte, wenn er auch zugab, daß vor der Menschwerdung dieselbe zu setzen sei. Wie er nun den Uebergang aus der Zweiheit in die Einheit gedacht, ist nicht ganz leicht auszumachen. [6]) Er gab zwar ein σῶμα ἀνθρώπινον auch

[5]) Mansi Concil. Coll. T. VI, 495 ff. und 650 ff.

[6]) Der Vorwurf ist ohne Zweifel bloße Consequenzmacherei, daß er eine präexistente Menschheit, also eine himmlische Lehre, und zwei Personen, aus denen ihm erst nachher Eine werde; ferner daß nach ihm der Logos nichts Menschliches angenommen, sondern nur etwas Menschenähnliches hervorgebracht habe, indem er ἀτρέπτως ἐτράπη und Fleisch ward, durch Maria aber blos hindurchgieng, was Theodoret von ihm sagt.

Digitized by Google

nach der Unio zu, aber nicht ἄνθρωπον, sah mithin in der Einen Natur die Gottheit als das persönliche Prinzip ausschließlich an, und unterschied sich von Cyrill vornemlich nur durch die weitere Behauptung „dieser Leib Christi sei uns nicht wesensgleich.“ Doch wollte er den Leib (von der Seele spricht er nicht) nicht durch die göttliche Natur absorbirt sein lassen, sondern es wird ihm von Spätern die Lehre von einer φύσις σύνθετος zugeschrieben. Eine Verwandlung in das Göttliche, durch welche die Menschheit aus Maria verflüchtigt und verschwunden oder wie Theodoret ihm vorwerfen möchte verschlungen wäre, verwirft er ausdrücklich; sie dauert ihm also irgendwie fort. Wenn er sie nun andrerseits doch nach der Unio nicht mehr wesensgleich mit uns nennen will, so muß ihm durch die Unio eine veredelnde Verwandlung nicht blos eine Erhöhung oder Verklärung der Menschheit vorgegangen sein. Und wenn auch Eutyches selbst die Menschheit nicht einem ins Meer gesunkenen Honigtropfen verglichen haben sollte, so ligt doch am nächsten, die Unio des Eutyches mit einer chemischen Durchdringung der irgendwie noch bleibenden Natur durch die göttliche zu vergleichen. [7])

[7]) Das wäre das conflatile genus bei Leporius, die Synusiose Theodorets. Die Vereinigung des Göttlichen und Menschlichen erzeugt ein neues drittes Product, wobei aber das Göttliche nicht blos einer der Factoren sondern auch das Bindende, daher das gänzlich Ueberwiegende ist. Ob die Verwandlung, durch welche das aus Maria stammende Menschliche aufhört Homousie mit uns zu haben, sich auf die menschliche Form oder Substanz beziehe, sagt er nicht; das Letztere ist wahrscheinlich wegen des Wortes οὐσία. Auf ein solches Menschliches, das weder uns gleich noch blos göttlich wäre, sondern durch das Göttliche ein drittes Neues, wäre also jenes Bild von dem ἤλεκτρον anzuwenden, welches, ein chemisches Gemisch aus Silber und Gold, von dem höchsten Werthe war, und das ohne bestimmten Namen nicht selten einer monophys. Häreſe von den Vätern zugeschrieben wird. Eutyches bekennt Christus als τέλειος ἄνθρωπος, — die heil. Jungfrau als uns wesensgleich, sowie daß ἐξ αὐτῆς ἐσαρκώθη ὁ θεὸς ἡμῶν (Mansi VI, 700. 741). Aber der Leib unseres Herrn und Gottes sei nicht ὁμοούσιος ἡμῖν. Ferner Mansi V, S. 1328 ff. Ep. ad. Leon. I. sagt Flavian: Eutyches

Digitized by Google

Eutyches wurde abgesetzt; und so war durch die Verdammung der Lehre von Einer Natur nach der Menschwerdung und der vollen Homousie der Menschheit Christi mit der unsrigen wieder in die antiochenische Bahn eingelenkt, Cyrills Lehre aber mit verurtheilt, trotz der berechneten Wendung ihn durch herausgerissene Stellen als testis veritatis zu benützen.

Aber Eutyches ruhte nicht, sondern berief sich auf die Bischöfe von Alexandria und Rom, welche allerdings zu Cyrills Zeiten nur Hand in Hand gegangen waren. „Mit ihnen sei er bereit zwei Naturen zu lehren.“ Jetzt war die ägyptische Richtung, die eigentlich gemeinte ins Vordertreffen gerufen. Es lag in Dioskurs Interesse, die auf dieser *σύνοδος ἐνδημοῦσα* erlittene Niederlage durch ein allgemeines Concil wieder gut zu machen, wozu sein mächtiger Einfluß am Hofe die günstigsten Aussichten bot, nicht minder die Hoffnung, den römischen Bischof auf seiner Seite zu haben. [8])

---

verwerfe das nicänische Concil und Cyrills Brief an Nestorius, sowie (was Flavian wohl die Hauptsache war) dessen Schreiben an die Orientalen, und erneure die Irrthümer des Valentin und Apollinaris. Als seine Worte vor der Synode werden angeführt: *τὸν Κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστὸν μὴ δεῖν (ὁμολογεῖν) ἐκ δύο φύσεων μετὰ τὴν ἐνανθρώπησιν, ἐν μιᾷ ὑποστάσει, καὶ ἐν ἑνὶ προσώπῳ παρ' ἡμῶν γνωριζόμενον, μήτε μὴν τὴν σάρκα τ. κ. ὁμοούσιον ἡμῖν ὑπάρχειν, ὅια δὴ ἐξ ἡμῶν προσληφθεῖσαν, καὶ ἑνωθεῖσαν τῷ θεῷ λόγῳ καθ' ὑπόστασιν· ἀλλ ἔφασκε, τὴν μὲν τεκοῦσαν αὐτὸν παρθένον, κατὰ σάρκα ὁμοούσιον ἡμῖν εἶναι, αὐτὸν δὲ τὸν κύριον μὴ εἰληφέναι ἐξ αὐτῆς σάρκα ἡμῖν ὁμοούσιον, ἀλλὰ τὸ τοῦ κυρίου σῶμα μὴ εἶναι μὲν σῶμα ἀνθρώπου, ἀνθρώπινον δὲ σῶμα τὸ ἐκ τῆς παρθένου.*

[8]) Des Eutyches Berufung auf Leo versprach jenem Anfangs die günstigsten Wirkungen. Leo sprach sich verletzt gegen Flavian darüber aus, daß er über die Streitsache nicht sofort unterrichtet worden sei. Er habe zuerst durch den Kaiser (der dem Eutyches befreundet war) und durch eine Klagschrift des Eutyches darüber Kunde bekommen. Er wisse nicht, mit welchem Recht Eutyches excommunicirt sei, wolle aber seine Entscheidung aufschieben, bis er nähere Kunde habe. Er wolle wissen, was denn dem alten Glauben zuwider für ein neues Dogma von Eutyches gelehrt sei, und empfehle Mäßigung, da dieser, wenn Tadelnswerthes

Digitized by Google

Jetzt sollte der nur halb entschiedene, durch einen Waffenstillstand unterbrochene Streit zu einem bestimmteren Resultate gebracht werden. Ein öcumenisches Concil wurde durch kaiserlichen Willen nach Ephesus fürs Jahr 449 angesagt (Mansi Conc. VI, 503), in erklärter feindseliger Absicht gegen den constantinopol. Patriarchen Flavian, zum ausdrücklichen Zweck der Ausrottung der nestorianischen Ketzerei bis auf die Wurzel. Dem Theodoret dagegen und andern Männern seiner Richtung wurde der Zutritt oder doch die Stimme auf der Synode genommen, namentlich allen Gliedern der Synode gegen Eutyches — Dioskur solle den Vorsitz haben mit ausgedehnten Vollmachten gegen die Feinde des heiligen, d. h. alexandrinischen Glaubens. Auf der Synode selbst wurde durch eine Menge fanatischer Mönche, an deren Spitze der Abt Barsumas mit Sitz und Stimme im Concil war, ein Terrorismus ausgeübt, der Alles dem Cyrillischen Lehrbegriff Entgegengesetzte mit Gewalt niederzuwerfen Miene machte. Dioskur gieng vor Allem auf das ephesinische Concil zurück, auf welchem Alles unwandelbar festgestellt sei, daher eine neue Prüfung gar nicht mehr zugelassen werden könne.

---

gegen ihn sich fände, zur Nachgiebigkeit sich bereit erkläre. Zum Schluß wiederholt er, daß er gesonnen sei unverrückt bei den göttlichen Satzungen der Väter (zu denen freilich auch Cölestin gehörte) zu verbleiben. Außerdem schrieb Leo an den Kaiser: „die Klageschrift des Eusebius, die ihm durch Eutyches zugekommen, sage nicht deutlich, was der Grund der Anklage auf Häresie gegen ihn sei; Tadel verdiene das Stillschweigen Flavians, er hoffe aber, er werde es brechen, damit er (Leo) das Urtheil sprechen könne.“ Wohl nicht außer Zusammenhang mit Leo schrieb Petrus Chrysologus, Bischof von Ravenna an Eutyches den in Constantinopel Excommunicirten, als „an seinen Bruder“, einen Brief, in welchem er, wie um diesem Vertrauen einzuflößen, die göttliche Majestät Jesu so hervorhebt, daß er sagt: „Wenn wir auch Christus nach dem Fleische gekannt haben, so kennen wir ihn doch jetzt nicht mehr.“ Zum Schluß ermahnt er ihn, dem römischen Stuhl und seinen Aussprüchen sich unterwürfig anheim zu geben; da derselbige Petrus, der auf seinem eigenen Stuhle lebe und den Vorsitz führe, Denen die darnach verlangen, den wahren Glauben gebe.

Digitized by Google

Die ägyptischen Mönche und Bischöfe riefen gegen die Lehre, daß Christus in zweien Naturen sein Bestehen habe: „Wer von zweien Naturen redet, der ist ein Nestorius, den schneidet selbst entzwei!“ Durch Tumult, Gewalt und List ließen die Bischöfe der entgegenstehenden Ansicht sich nöthigen, Eine Natur in Christus zu bekennen. Man nahm dabei den Standpunkt ein, daß die Lehre von zwei Naturen in Christus gegen den Sinn der ersten ephesinischen Synode, mithin die Verdammung des Eutyches ungerechtfertigt, und die constantinop. Synode häretisch sei; wie denn auch Flavian und Eusebius sofort abgesetzt wurden. Dasselbe Schicksal wurde auch dem Theodoret und andern Häuptern der Antiochener zugedacht. Man wird dem Dioskur nicht in Abrede stellen können, daß er das Concil zu Ephesus 431 wesentlich auf seiner Seite hatte, wie denn auch Cyrills Verfahrungsweise sich damals von der jetzigen Dioskurs nicht so wesentlich unterschied, daß man es folgerichtig nennen könnte, das erste ephesinische Concil als heilige ökumenische Synode zu bezeichnen, wenn man das zweite mit Recht die Räubersynode nennt.

Dioskur verfolgte seinen Sieg so gewaltsam, als er ihn errungen hatte. Aeußerlich fügten sich die Orientalen dem Zwange oder ließen sich wie Theodoret verbannen. Aber unerwartet sollte die Scene sich ändern.

Der römische Bischof Leo der Große, ein Mann von starkem Charakter, unerschrockenem Muthe und hellem, praktischem Blicke, aber auch geschickter volltönende liturgisch lautende Formeln zu bilden, als in der Sache wissenschaftlich etwas innerlich zu fördern, — dessen Zustimmung, wie oben bemerkt, Dioskur sich anfangs für gewiß hielt, dem er aber in seiner gewaltthätigen Herrschsucht zu Ephesus die schuldige Rücksicht nicht erwiesen hatte, hatte seine Stimme noch nicht abgegeben. [9]) Wie schon früher

[9]) Dioskur hatte Leos Schreiben vom Juni des Jahrs 449 an die Synode zu Ephesus gar nicht verlesen lassen (Mansi V, 1409), ja seine Gesandten hatten sich flüchten müssen. Das war freilich eine Behandlung, die wenig zu den Erwartungen stimmte, welche Leo Ep. ad Dioscur. vom Jahr 445 (Mansi V, 1239) ausgesprochen und die ihm dem Nachfolger eines Athanasius und Cyrill,

Digitized by Google

Eutyches und Flavian [10]), so wandten die unterdrückten Orientalen namentlich Theodoret [11]) sich nach dem zweiten ephesinischen Concil an ihn. Noch zu Ephesus selbst hatte Leos Abgesandter, der Diakon Hilarus, in den Protest des Flavian gegen das synodale Urtheil eingestimmt. Von jetzt nahm sich Leo der Orientalen mit Kraft an. [12])

---

dem Erben des Stuhles der ein so fühlbares Uebergewicht in der Kirche gewonnen hatte, seine Stellung hatten anweisen wollen. Leos erster Gruß an den neuen Bischof Dioskur war nemlich die Mahnung gewesen: daß ein alexandr. Bischof von dem römischen so weit abstehe, als der Stifter jener Kirche von Petrus; ein deutliches Zeichen, wie wichtig es dem Leo und wie sehr an der Zeit schon vor dem eph. Concil schien, den alex. Patriarchat zu demüthigen, mit welchem Leos Vorfahren unter Cyrill über die Lehre von Einer Natur Christi nicht entzweit waren.

[10]) Vgl. Mansi V, 1323. 1329. 1351.

[11]) Brief des Theodoret an Leo, Mansi VI, 35.

[12]) Der zweite Brief Flavians an Leo (März 449) hatte schon mehr den Ton bereitwilliger Verantwortung gegen Leo dem er sämmtliche Akten des constantinop. Concils zusandte, angenommen. Er warf hier (S. 1352) dem Eutyches vor, daß er die Eigenschaften der in Christo vereinten Naturen und die Naturen selbst in der Unio vermische (συγχέει) und im Widerspruch stehe mit dem Schreiben der ephesinischen Synode an Nestorius wo es heiße: *διάφοροι μὲν αἱ πρὸς ἑνότητα τὴν ἀληθινὴν συνενεχθεῖσαι φύσεις· εἷς δὲ ἐξ ἀμφοῖν χριστὸς καὶ υἱός, οὐχ ὡς τῆς τῶν φύσεων διαφορᾶς ἀνῃρημένης διὰ τὴν ἕνωσιν, ἀποτελεσασῶν δὲ μᾶλλον ἡμῖν τὸν ἕνα κύριον Ἰησοῦν χριστὸν θεότητός τε καὶ ἀνθρωπότητος, διὰ τῆς ἀφράστου καὶ ἀπερινοήτου πρὸς ἑνότητα συνδρομῆς.* Mithin nimmt er gegen Eutyches die Stellung eines Vertheidigers des ersten ephesinischen Concils ein. Er gibt ferner dem Leo zu verstehen, daß der Kaiser für Eutyches Partei nehme, stellt in Abrede, daß Eutyches auf der Synode an Leo appellirt und bittet ihn, die gemeinsame Sache sich anzueignen, zu seiner Absetzung zuzustimmen, und den Glauben des Kaisers zu befestigen; denn es komme nur auf seinen Ausschlag (ῥοπή) und Beistand an, so kehre der Friede wieder und die Synode, von der viel geredet werde, die allen Kirchen Verwirrung drohe, werde vermieden werden können und entbehrlich sein. So Flavian an Leo noch vor der ephesinischen Synode vom Jahre 449. Daß Flavian dem

Digitized by Google

Leo schrieb an Flavian schon am 13. Juni 449 seinen berühmten Brief, in welchem er die Lehre von der Person Christi zu einem kirchlichen Abschluß zu bringen suchte. Das Eigenthümliche dieser Abhandlung besteht darin, daß sie zwar bestimmt und scharf das, was nach seiner Ansicht Bestandtheil des allgemeinen christlichen Bekenntnisses sein müsse, in einzelnen Sätzen ausspricht, aber auch der eigentlich theologischen Aufgabe, diese Sätze nicht blos neben einander zu stellen, sondern auch ihre innere Vereinbarkeit und Zusammengehörigkeit darzulegen, kurz ein zusammenhängendes anschauliches Bild von Christi Person zu verzeichnen sich völlig entzieht, obwohl sie nach Umfang und Form nicht ein Symbol sondern eine theologische Abhandlung sein will. Nicht erörternd begründend, sondern im Tone der Entscheidung, in feierlich tönendem Kirchenstyl, oft in rhetorisirender Zusammenstellung von vollklingenden Gegensätzen beginnt er mit Eutyches Irrthum als der Veranlassung des Streites, dem er die Läugnung der wahren Menschheit Christi zuschreibt; widerlegt ihn zunächst aus dem apostolischen Symbolum, dann aus der heil. Schrift (c. II.) gibt zu, daß Christi Erzeugung auf einzige Weise wunderbar ge-

---

Leo bedeutende Zugeständnisse in Beziehung auf seinen Vorrang gemacht hatte, bevor Leo bestimmt seine Partei ergriff, sieht man aus Leos Brief an den Kaiser und an die ephesinische Synode (Tom. V, 1411. 1359). Theodoret aber gegen Ende des Jahres 449 (Mansi VI, 36 ff.) sagt dem Leo nach dem zweiten ephesinischen Concil und seiner Absetzung, daß, wie Paulus bei dem Streit über die Beschneidung in Antiochia zu dem großen Petrus eilte, um die Lösung der Zweifel bei ihm zu holen, so laufe er mit den Seinen mit noch viel mehr Recht bei der eigenen Unbedeutendheit zu dem apostolischen Throne; „διὰ πάντα γὰρ ὑμῶν τὸ πρωτεύειν ἁρμόττει“. Namentlich trage auch Leo selbst apostolischen Charakter an sich; das zeige unter Anderem besonders seine Schrift „über die Menschwerdung Gottes“ und ihre bewundernswürdige Schärfe und geistliche Weisheit (er meint den berühmt gewordenen Brief Leos an Flavian vom Juni 449, Mansi V, 1365—1389). Als er sie gelesen, habe er die Gnade des heil. Geistes gepriesen, die durch Leo geredet habe, und bitte jetzt, er möge die Kirche Gottes aus ihren Stürmen retten.

Digitized by Google

schah, aber nicht so, daß die zeitliche Geburt seiner göttlichen und ewigen etwas genommen oder gegeben hätte, noch so, daß durch die Neuheit dieser Kreatur ihre Gattungseigenthümlichkeit aufgehoben wäre (ut per novitatem creationis proprietas remota sit generis). Christus gab sich ganz der Herstellung des Menschen hin, um durch seine Kraft den Tod und Teufel zu überwinden. Wir vermöchten den Urheber der Sünde und des Todes nicht zu überwinden, wenn nicht unsere Natur zu der seinigen gemacht wäre von ihm, den weder Sünde beflecken noch der Tod festhalten konnte, indem er empfangen ist von dem heil. Geiste in dem Leibe der Jungfrau, die ihn in unverletzter Jungfrauschaft gebar wie empfieng. Er geht sodann über auf die Frage nach den Naturen; und nachdem er ihre Zweiheit aufgestellt, berührt er ihr Verhältniß nicht sowohl zu einander, als zu den einzelnen Akten oder Funktionen. Was das Erstere betrifft, so ist der Hauptsatz: Gott ist Mensch geworden so, daß die Eigenthümlichkeit beider Naturen und Substanzen bewahrt blieb, aber in Eine Person zusammengieng. [13]) Diese Person könnte an sich entweder das Ich sein, als Band der Einheit der Naturen wobei sich dann früge, woher es komme, ob von Einer Natur oder beiden oder keiner, und ob es ein Drittes sei zu den Naturen. Aber Leo versteht unter der Person nicht sowohl das Ich, sondern das Resultat des Zusammentreffens der Naturen, die Summe beider, die Gesammtperson oder Lebenseinheit, welche zu gleicher Zeit Gott und Mensch sei. Der Unsichtbare, Unbegreifliche wollte sichtbar sein und sich begreifen lassen. Um Mittler zu sein wollte er nach der einen Seite sterben können, nach der andern nicht sterben können. [14]) Er nahm Knechtsgestalt ohne Sünde an, die Menschheit erhöhend, die Gottheit nicht mindernd; denn die Entäußerung, durch welche der Un-

[13]) Cap. III. Salva igitur proprietate utriusque naturae (et substantiae) et in unam coëunte personam, suscepta est a majestate humilitas, a virtute infirmitas, ab aeternitate mortalitas etc.

[14]) Ad resolvendum conditionis nostrae debitum natura inviolabilis naturae est unita passibili: ut, — unus atque idem mediator dei et hominum et mori posset ex uno, et mori non posset ex altero.

Digitized by Google

sichtbare sich sichtbar machte, und der Schöpfer und Herr des Alls Einer unter den Sterblichen sein wollte, war eine Herablassung seines Mitleids, kein Verlust der Gewalt. [15])

Beide Naturen behalten ihre Eigenthümlichkeit, und wie die Gottesgestalt die Knechtsgestalt nicht aufhebt, so mindert die Knechtsgestalt Nichts an der Gottesgestalt; wie Gott nicht verändert wird durch sein Mitleid, so wird der Mensch nicht verzehrt durch die Majestät. Der wahre Gott ist geboren in eines wahren Menschen ganzer und vollständiger Natur, ganz in dem Seinen, ganz in dem Unsrigen. [16]) Leo spricht also als Forderung des christlichen Bewußtseins aus, daß Gott nicht blos in Christus menschliche Prädikate habe, oder einen Menschen mit Leib und Seele trage und habe, oder gar nur in einem Menschen sei und wohne, sondern daß Er Mensch sei, will aber doch die unvermischte Fortdauer beider Naturen so festhalten, daß die göttliche weder etwas Neues empfangen, noch etwas verloren habe. Einerseits soll der Unsichtbare es sein, der sichtbar und greifbar wurde in der Knechtsgestalt, andererseits soll durch die Menschheit die Unendlichkeit seiner Majestät überschattet, innerlich aber doch in ihrer göttlichen Ganzheit geblieben sein. Es ist ein tiefer Gedanke, daß er gegen den Einwurf, die Menschwerdung könne eine Veränderung in Gott hineintragen, daran erinnert, daß durch Mittleid oder Liebe (miseratio) Gott sich nicht ändere, sondern nur durch seine Liebesthat den Weg einschlage, der von der Gerechtigkeit verlangt war, ja daß er zu verstehen gibt, von Veränderung Gottes müßte eher dann die Rede sein, wenn er gegen den Menschen Anfangs nur Güte und nach dem Fall nur Gerechtigkeit wäre; durch die Gerechtigkeit also sich der Güte berauben ließe, und nicht vielmehr seine erste liebende Einrichtung durch ein geheimeres Heiligthum ergänzte. [17])

---

[15]) Assumsit formam servi — humanam augens, divinam non minuens: quia exinanitio illa — inclinatio fuit miserationis, non defectio potestatis.

[16]) In integra veri hominis perfectaque natura verus natus est deus, totus in suis, totus in nostris.

[17]) Opus fuit, ut incommutabilis deus, cujus voluntas non potest sua

Digitized by Google

Aber dieser Gedanke, daß Gottes Unveränderlichkeit durch seine Liebe gesichert ist, wird von ihm nicht durchgeführt, im Gegentheil sagt er, der Sohn Gottes, indem er vom göttlichen Thron herabstieg, verließ nicht die väterliche Glorie. [18]) Wenn das Herabsteigen mit der Allgegenwart des Sohnes nicht zusammengebracht ist, so zeigt das Bleiben in der Glorie, daß er keine andere Entäußerung zugibt, als die strenge genommen nur ein Verhüllt- oder Nichtoffenbarsein der göttlichen Majestät ist. Und während er einerseits, wo es auf die Hervorhebung der Einheit der Person ankommt, ohne weiteres sagt, der Sohn Gottes hat nicht blos menschliche Natur angenommen, sondern ist Mensch geworden, der Ewige ist in der Zeit geboren, der Leidensunfähige hat gelitten, so setzt er, wo es ihm auf die Bewahrung des Unterschiedes der Naturen ankommt, das Verhältniß beider nur als ein Verhältniß der Gemeinschaft zweier, die beide handeln nur in Gemeinschaft. [19]) Während Cyrills ganze Anstrengung darauf gerichtet war, nach der Unio nur noch ein einheitliches Princip, wenn gleich mit verschiedenen Prädikaten stehen zu lassen, und Alles Thun und Leiden als gottmenschlich zu bezeichnen, so vertheilte Leo auch nach der Unio das Eine an die göttliche, das Andere an die menschliche Natur für sich; z. B. die Wunder an die göttliche, die Leiden an die menschliche Natur. „Es kommt nicht derselben Natur zu, zu sagen: ich und der Vater sind eins, und zu sagen: der Vater ist größer als ich.“ [20]) Zwar sei in ihm Eine Person Gottes und des Menschen, und daher beiden

benignitate privari, primam erga nos pietatis suae dispositionem sacramento occultiore compleret.

[18]) Cap. IV. Filius dei de coelesti sede descendens et a paterna gloria non recedens ingreditur haec mundi infima.

[19]) Agit enim utraque forma cum alterius communione, quod proprium est, Verbo scilicet operante quod Verbi est, et carne exsequente, quod carnis est. — Die Forma ist Nominativ.

[20]) Cap. IV. Unum horum coruscat miraculis, alterum succumbit injuriis — non ejusdem naturae est, dicere: ego et pater unum sumus, et dicere: pater major me est. Mit einer Lehre von einer realen Communic. idiomatum, wie sie die luth. Kirche hat, ist Leos zu Chalcedon sanctionirter Brief nicht im Einklang.

Digitized by Google

Schmach und Ehre gemeinsam, aber anderswoher komme die Schmach für beide, anderswoher die Ehre. — Davon hat Leo eine klare Einsicht, und darin ligt sein Verdienst, daß die christliche Grundwahrheit ebenso aufgehoben wäre, wenn die Menschheit, als wenn die Gottheit verkürzt würde. [21]) Nicht minder zeigt er auch darin kirchlichen Takt, daß er in vielen Stellen den Nestorianismus und den Eutychianismus als die zwei entgegengesetzten Klippen bezeichnet, welche einer richtigen Lehre von der Inkarnation gleich schädlich seien, ein Gedanke, den er auch später oft wiederholt. [22]) War die Kirche auf dem ephesinischen Concil gegen Nestorius so gerichtet gewesen, daß die Cyrillische Lehre von Einer Natur den Sieg haben zu müssen schien, so gibt Leo mit aller Kraft der kirchlichen Entwicklung die Richtung, sich einen mittleren Weg durch zwei gleich verwerfliche Extreme hindurch zu suchen. Ob er oder das Chalcedonense positiv diesen mittleren Weg fand, ist eine andere Frage. Gewiß ist vorläufig nur, daß Leos Ausscheidung der dem Nestorius zugeschriebenen Doppelpersönlichkeit und der Lehre von der Verwandlung (Transsubstantiation) der menschlichen Natur in die göttliche, in der nur ein Complex menschlicher Prädikate wie Accidenzen an fremder Substanz übrig blieben, über die Unio selbst und das innere Verhältniß beider Naturen in ihr noch so gut wie keine positive Auskunft gibt. Die meisten der andern obigen Sätze sind Zusammensprechungen von Enantiophanieen, die durch Paradoxie imponiren, aber nirgends dem Verständniß näher gebracht werden.

Dieses Schreiben an Flavian erhielt schnell theils durch ihn und seine Freunde, theils durch seinen innern Werth eine große Verbreitung und Anerkennung. Als nun aber die sogenannte Räubersynode Leos Erklärung nicht angenommen, sondern

[21]) Cap. V. Catholica ecclesia hac fide vivit, hac proficit, ut in Christo Jesu nec sine vera divinitate humanitas, nec sine vera credatur humanitate divinitas, denn: negatio verae carnis negatio est etiam corporeae passionis. Unum horum sine alio receptum non proderat ad salutem et aequalis erat periculi, dominum Jesum Christum aut deum tantummodo sine homine, aut sine deo solum hominem credidisse.

[22]) Mansi VI. ep. 54. S. 46. Ep. 75. S. 97. ep. 90. S. 127, 130. Tom. V. ep. 30. S. 1398. Tom. VI. ep. 88. S. 124.

Digitized by Google

Dioskur sogar unternommen hatte, ihn zu excommunizíren, als Leo ferner über den tumultuarischen Hergang auf der Synode, Flavians Mißhandlung und die Absetzung anderer Männer genauen Bericht erhielt, so entwarf er den Plan, ein neues ökumenisches Concil speciell über diesen Gegenstand in Italien zu Stande zu bringen. Nun war zwar Theodosius der Jüngere ihm wenig geneigt, und dem Dioskur nach wie vor zugethan, meinte, der Kirchen-Friede wäre sofort hergestellt, wenn nur die Schlüsse des zweiten ephesinischen Concils ausgeführt würden, wußte auch nichts von einem Rechte Leos den entscheidenden Spruch zu thun. Nicht minder war die Rehabilitation der abgesetzten Bischöfe schwierig, weil nicht blos ein großer Theil der Kirche, die ägyptischen, palästinensischen und illyrischen Bischöfe auf Dioskurs Seite standen, und im Bunde mit einem Heere von Mönchen in Asien und Afrika eine bedeutende Macht bildeten, sondern auch weil die orientalischen Bischöfe auf der ephesinischen Synode fast Alle, wenn auch gezwungen, das unterschrieben hatten, was Dioskur wollte. Aber Leo zeigte hier eine seltene Umsicht und kluge Ruhe, um zu seinem Ziele zu gelangen, hatte auch in seinem staatsmännischen Geiste eine unerschöpfliche Fundgrube von Mitteln. Gemäßigt und schónend trat er auf, wo er Jemand noch konnte zu gewinnen hoffen, fest aber und mit steigender Bestimmtheit, wo er die Zeit gekommen glaubte, dem Gegner offen entgegenzutreten. Da ein Schreiben an Theodosius Nichts fruchtete, so wandte er sich an Valentinian und Marcian und einige Frauen der Kaiserfamilie, deren Verwendung freilich ebenso erfolglos blieb. Gegen Flavians Nachfolger Anatolius beobachtete er eine zuwartende Haltung, als derselbe seine Erwählung ihm gemeldet, bis er Leos Brief an Flavian unterzeichnet hatte. Daneben war er unermüdet, den Muth und die Treue derer, die für Flavian waren, aufrecht zu erhalten. Außer einer Reihe von Briefen an griechische und gallische Bischöfe gehört hierher sein Schreiben an den Clerus und das Volk zu Constantinopel. [25])

[25]) Mansi VI. ep. 59. S. 57—64, vgl. ep. 50. S. 29.

Digitized by Google

Hier sucht er die Wahrheit der Menschheit Christi zu erweisen aus dem heiligen Abendmahle. In diesem mystischen Mahle geistiger Speise sei das die Gabe, daß wir die Kraft der himmlischen Speise empfangend in das Fleisch dessen, der unser Fleisch wurde, übergehen.[24]) Ferner führt er aus, daß man bei Stellen, die von einer Erhöhung Christi reden, dem Arianismus Recht zu geben genöthigt sei, wenn sie nicht auf eine wahre Menschheit bezogen werden können. Eutyches müsse entweder die Gottheit dem Leiden unterworfen denken, oder die Wahrheit der Menschheit in Christus überhaupt läugnen. Der unveränderliche Sohn Gottes ward Menschensohn nicht durch Verwandlung seiner Substanz, sondern kam, in Annahme unserer Natur, zu suchen das Verlorene; er kam von Anbeginn des Menschengeschlechtes angekündigt (Cap. IV). Aber (Cap. III) nicht durch räumliches Hinzutreten, oder leibliche Hinbewegung, als wäre er abwesend gewesen und nun gegenwärtig geworden, er kam auch nicht unter Verlassung des Ortes, von dem er ausgegangen wäre; sondern er kam durch das, was sichtbar und für Alle zugänglich war, um sich für die Anschauung darzustellen, indem er nemlich Leib und Seele des Menschen annahm, damit er bleibend in der Gottesgestalt die Knechtsgestalt mit sich einigte, durch welche nicht seine Gottheit verringert, aber seine Menschheit erhöht werden sollte.[25]) Nichts fehlte ihm von dem, wovon sicher ist, daß

[24]) In illa mystica distributione spiritalis alimoniae hoc impertitur, hoc sumitur, ut accipientes virtutem coelestis cibi in carnem ipsius, qui caro nostra factus est, transeamus. — In quibus isti ignorantiae tenebris — jacuere, ut nec — cognoscerent quod in ecclesia dei in omnium ore tam consonum est, ut nec ab infantium linguis veritas corporis et sanguinis Christi inter communionis sacramenta taceatur, cap. II. Wie also dem Augustinus für die Gestaltung der Anthropologie die heil. Taufe (als Kindertaufe besonders) wichtig war, so dem Leo das heil. Abendmahl für die Christologie. Die Verwandlung geht ihm vor an uns.

[25]) Vgl. hiemit die Stelle Anm. 18. Diese Erhöhung ligt schon in der Menschwerdung des Sohnes selbst, sofern sie die Menschheit ehrt, besonders aber in der Auferstehung (vgl. Hagenbach, Lehrb. d. Dogmeng. 3. Aufl. 1853, S. 230), de resurr. dom. c. 4:

Digitized by Google

es zur menschlichen Natur gehöre, Seele, Vernunft, Leib. Der letztere ist auch weder aus dem Worte durch dessen Verwandlung in Fleisch, noch durch eine neue Schöpfung geworden, sondern aus der Maria genommen (Cap. V).

Den Dioskur excommunizirte er nicht; ohne Zweifel des beabsichtigten Concils und seines bedeutenden Anhanges wegen, mit welchem ein Bruch, der das Concil in seinem Sinn oder doch den Sieg in Frage gestellt hätte, zu vermeiden war. Gleichwohl rüstete er unermüdet. Namentlich hielt er in Rom kleinere Synoden, welche das zweite ephesinische Concil als eine Räubersynode verwarfen und sich Leos Lehrbegriff anschlossen, wie auch die gallischen und orientalischen Bischöfe thaten. Doch ist schwer zu sagen, ob er sein Ziel erreicht hätte, wenn nicht Theodosius d. J. 450 gestorben wäre, wodurch Leo an Valentinian und besonders Marcian eine mächtige Stütze gewann, wie Dioskur die seinige verlor. Diese giengen bereitwilligst auf seine Forderung eines Concils ein, aber nicht in Italien, sondern in Kleinasien.

Aber jetzt wünschte Leo plötzlich das Concil lieber verschoben, wenn nicht fallen gelassen, vorgeblich wegen der Einfälle der Barbaren in Italien, welche die Abwesenheit vieler Bischöfe unmöglich machten, eigentlich aber, weil das Concil nicht in Italien gehalten werden sollte, und weil in der veränderten Lage der Dinge es ihm schien, als könnte vielleicht ohne Concil leichter ein befriedigendes Resultat erreicht werden.[26]) Aber das Concil wurde angesetzt, und zwar war der Zwischenraum zwischen der Ausschreibung und der Versammlung selbst so kurz, daß nicht einmal rechtzeitig an alle Bischöfe die Berufung noch gelangen

---

Resurrectio Domini non finis carnis sed commutatio fuit nec virtutis augmento consumta substantia est. Die caro blieb ipsa per substantiam, non ipsa per gloriam, denn: factum est corpus impassibile, immortale, incorruptibile. In Bezug auf den Leib Christi wurde der Proceß zugelassen, der in Betreff der Seele meistens geläugnet wurde.

[26]) Mansi VI. ep. 84, S. 105.

Digitized by Google

konnte. [27]) Jedoch wollte Leo dem Kaiser sich nicht widersetzen. Nur die Erwartung sprach er aus, man werde nicht mit schwierigen Streitigkeiten sich abzugeben haben, da auch schon die Orientalen die Verdammung des Nestorius und Eutyches unterschrieben haben. Leos Plan war gewesen, [28]) es dürfe auf dem Concil über den Glauben gar nicht disputirt werden, sondern es komme einfach darauf an, bei dem Briefe Cyrills an Nestorius stehen zu bleiben, oder Leos Briefe an Flavian zuzustimmen, im Uebrigen aber allen Bischöfen, die dem entgegen gelehrt oder gehandelt hätten, (z. B. durch Unterschrift auf dem ephes. Concil) die Thüre zur Wiederaufnahme unter besagten Bedingungen offen zu halten. Aber das kaiserliche Ausschreiben verlangte nähere Glaubensbestimmungen.

Als nun das Concil 451 zu Chalcedon eröffnet wurde, standen sich zwei große Parteien schroff gegenüber, von deren jeder

---

[27]) Ib. ep. ad Anatolium 91, S. 129: Mirati sumus congregandi synodo tam augustum tempus adpositum; cum, etsi nulla necessitas hostilitatis existeret, ipsa interjectorum dierum paucitas necessarios sacerdotes nos evocare non sineret. Quando enim per diversas longinquasque provincias mitteremus, ut fere possit fieri universale concilium? Es fehlten also Viele, die zu einem öcum. Concil nicht hätten fehlen sollen. Aber auch, daß umgekehrt der Antheil so vieler Bischöfe an dem sogenannten 4. öcumenischen Concil, welche entweder zu Ephesus sich zwangsweise zu einem andern Glauben bekannt hatten, als in Chalcedon, wie die Orientalen, oder in Chalcedon, nach Dioskurs Absetzung, sich einem andern Glaubensbekenntnisse fügten, als das war, dem sie eigentlich zugethan waren, wie die ägyptischen, palästinensischen Bischöfe u. s. w. der Autorität des chalcedonensischen Concils nachtheilig sein muß, wie nach der angeführten Stelle sein wahrhaft öcumenischer Charakter zu bezweifeln ist, das kann eine unbefangene Geschichtschreibung wohl nicht in Abrede stellen, wenn man auch von der Nichtanerkennung des Concils in großen Kirchen absieht. Von Seiten römischer Theologen wird das auch zugegeben; vgl. Baller. not. III. zu der obigen ep. 91, S. 129. Ihnen scheint dieser Defect sogar nicht unwillkommen, weil sie die Auskunft zur Hand haben, es sei erst durch die Approbation des heil. Stuhles zum öcumenischen geworden.

[28]) Ep. 70. S. 86, 87. l. c. ad Pulcheriam.

Digitized by Google

ein Hauptrepräsentant in den Personen des Eutyches und Flavian durch die andere Partei abgesetzt und excommunizirt war. Diese zwei Parteien hätten, um zur Einheit zu kommen, noch lange sittlich und intellektuell in der Bearbeitung des heil. Geistes stehen müssen, wenn nicht des Kaisers Macht und Wille die Einigkeit des Geistes ersetzt hätte. Die Verhandlungen begannen mit einer Anklage, die in aller Form gegen Dioskur und die Gültigkeit seines Concils erhoben wurde. Doch war Dioskurs Partei auf dem Concil so stark und so wenig dem milderen antiochenischen Lehrbegriffe, der zuletzt in Chalcedon durchgieng, zugethan, daß, als Theodoret von dem Kaiser und von Leo als Bischof wieder anerkannt, in die Versammlung trat, um in ihr Platz zu nehmen, die Bischöfe aus Aegypten, Palästina und Illyricum mit lautem Geschrei riefen: „der Glaube geht unter, die Kirchen-Gesetze werfen ihn hinaus; werft den Lehrer des Nestorius hinaus!“ [29]) Da aber derselbe Ruf seitens der Orientalen gegen Dioskur sich erhob, so schaffte die anwesende Staatsbehörde dadurch endlich Ruhe, daß sie (sehr wenig unparteiisch, wenn man an das Concil von 431 zurück denkt) den Theodoret in der Rolle des Anklägers, den Dioskur in der Rolle des Verklagten anwesend sein ließ. Der Letztere konnte nun freilich über seine Gewaltthätigkeiten und Gesetzwidrigkeiten zu Ephesus sich nur sehr ungenügend rechtfertigen; was aber den Punkt des Glaubens betrifft, so konnte er allerdings nachweisen, daß er zu Ephesus keinen andern Weg eingeschlagen, als den jetzt auch in seiner Weise Leo, wie so eben bemerkt, für Chalcedon beabsichtigte. Es sollte über den Glauben nicht disputirt, sondern einfach bei den alten Beschlüssen beharrt werden; worunter er freilich neben den Nicänischen die der ersten Ephesinischen Synode verstand. Wer mindere oder mehre, der soll excommunizirt sein. Dioskur war sich also und nach dem Frühern nicht mit Unrecht bewußt, daß er keinen andern Glauben wolle, als den des Cyrill, und einer Neuerung gar nicht bedürfe, sondern nur der allgemeinen Anerkennung des Sinnes, in

[29]) Mansi Tom. VI. conc. chalc. actio prima, S. 590.

Digitized by Google

welchem die erste ephesinische Synode den Nestorius abgesetzt hatte. Da Dioskur bei diesem Standpunkt beharrte, so war damit die Lage mißlich; Autoritäten standen gegen Autoritäten, eine Entscheidung war ein Bruch, ja war unmöglich, wenn es nicht gelang, wie Cyrill zu Ephesus gethan, die dogmatische Frage auf das Gebiet des Persönlichen und Formalen hinüberzuspielen, dadurch die Gegenpartei in ihrem Haupte niederzuwerfen und dann nach solchem tonangebenden Sieg über die Person zum Dogmatischen zurückzukehren und seine entmuthigte Partei auch zum Weichen in seiner Sache zu bringen.

Das Concil nahm vor Allem die Akten beider ephesinischen Synoden, sowie der Synode Flavians zu Constantinopel vor, um die kirchliche Gesetzmäßigkeit des Verfahrens in Betreff des von Dioskur abgesetzten Flavian und wieder eingesetzten Eutyches zu prüfen. [30])

Erst als in der ersten Aktion Dioskurs Verfahren untersucht und er der Absetzung würdig erkannt war, trat man dem dogmatischen Streitpunkte näher. [31]) In dieser Beziehung ist nun mehr merkwürdig als erfreulich die verschiedene Art, wie die Autorität derselben Väter einerseits in Ephesus sowohl 431 als 449 benützt war, und andererseits zu Constantinopel und Chalcedon benützt wurde. Die vornehmsten Kirchenväter figuriren zum Theil in den Citaten der entgegengesetzten Synoden, namentlich auch Bischöfe von Rom. Für die Cyrillische Lehre wird auf der ersten ephesinischen Synode, auf die sich die zweite im Dogmatischen stützen will, [32]) angeführt das Zeugniß des Petrus von Alexandrien, des Athanasius, der römischen Bischöfe Julius und Felix, des Theophilus von Alexandrien, des Cyprian, Ambrosius, Gregorius von Nazianz, [33]) welche theils das θεοτόκος aussprechen, wie Gregorius und Athanasius,

[30]) Diesem Umstande haben wir die Aufbewahrung der Akten der drei genannten früheren Concile, wenigstens nach einem großen Theile zu danken. Sie wurden den Akten des Chalcedonense einverleibt.

[31]) Mansi Tom VI. actio II. S. 937 ff.

[32]) Mansi VI. 867.

[33]) Mansi VI. 876—886.

Digitized by Google

theils gegen eine Zweiheit von Söhnen sich erklären, theils lehren, daß Christus nichts Anderes als das fleischgewordene Wort sei, oder daß von Einer, aber fleischgewordenen Natur des Wortes Gottes zu reden sei; Gott habe, nach Basilius, durch sein Fleisch unleidentlich gelitten. Aehnliche Stellen werden dann auch noch von Attikus in Constantinopel und Amphilochius in Iconium angeführt. Als der Hauptendzweck der Menschwerdung wird überall das Leiden hervorgehoben, das zwar nicht das Wesen der Gottheit traf, die vielmehr in ihrer Unverletzlichkeit blieb, aber das die Gottheit durch das Fleisch als eigenes übernahm. Kurz, Dioskur sagt auf dem zweiten ephesinischen Concil: wir denken über die Gegenwart Christi im Fleisch wie Athanasius, Cyrill, Gregorius und alle orthodoxen Bischöfe.

Das constantinopolitanische Concil dagegen hatte sich auf einen Brief Cyrills an Nestorius [84]) berufen, worin dieser sagte: „Menschwerdung ist nicht Verwandlung des Logos in Fleisch, noch in einen ganzen Menschen aus Seele und Leib, sondern Mensch ist er dadurch, daß er ein von vernünftiger Seele beseeltes Fleisch mit sich hypostatisch einigte (ἑνώσας ἑαυτῷ καθ' ὑπόστασιν) und so hieß er Menschensohn, nicht blos seines Willens halber oder nach seinem Wohlgefallen, auch nicht blos in Annahme einer (menschlichen) Person. Verschieden zwar sind die zur wahren Einheit zusammengebrachten Naturen, aber Ein Christus und Sohn ist aus beiden geworden. Nicht als ob der Einheit wegen der Unterschied der Naturen aufgehoben wäre, sondern so, daß sie durch das geheimnißvolle Zusammentreffen in eine Einheit uns den Einen Herrn und Christus zu Stande gebracht haben.“ Weiter wird dann auf den früher besprochenen Brief Cyrills an Johannes v. Antiochien Bezug genommen, der freilich den Antiochenern durch die Annahme des antiochenischen Symbols günstig war, diesem aber eine Deutung gibt, mit der auch Eutyches konnte zufrieden sein. Von andern Stellen Cyrills dagegen, die doch erst seinen eigentlichen Lehrbegriff enthalten, die μία φύσις λόγου σεσαρκωμένη, die φυσικὴ ἕνωσις, schwieg

[84]) Mansi VI. 661.

Digitized by Google

die constantinopolitanische Synode. Und eine ganz ähnliche Willkür der Harmonistik üben dann die Väter zu Chalcedon, — sie suchen das Gegentheilige bei Cyrill u. s. w. durch Schweigen zu begraben. Aus diesem Grabe konnte auch der Nothschrei es nicht erwecken, den Dioskurs ob einer solchen Gestalt Cyrills mit Recht verwunderter Anhang ausstieß: Dioskur vielmehr habe den Glauben des Cyrill! Doch wären die ägyptischen Bischöfe schwerlich zu bewegen gewesen, den Cyrill der Chalcedonenser, der einem Antiochener gar zu ähnlich geworden war, als den ächten gelten zu lassen, wenn nicht das schon weit vorgeschrittene Verfahren gegen Dioskur und die am Tage liegende dogmatische Richtung des kaiserlichen Hofes ergänzt hätte, was den historischen Gründen der Gegner an überzeugender Kraft abgieng. Es wurden zu Chalcedon die erwähnten beiden Briefe des Cyrill vorgelesen; darauf der des Leo an Flavian, sodann eine Reihe von Stellen aus Hilarius, Gregorius v. Nazianz, Ambrosius und Chrysostomus und einige weitere von Cyrill. Hierauf riefen die Bischöfe in Beziehung auf Leos Brief: „das ist der Glaube der Väter, das ist der Glaube der Apostel; Petrus hat durch Leo gesprochen, Leo und Cyrill haben gleich gelehrt! dem Cyrill ewiges Gedächtniß, Anathema dem, der nicht so glaubt! — Warum ist das nicht so in Ephesus gelesen worden? das hat uns Dioskur verborgen!“ Als ob nicht auch jetzt das Entgegengesetzte verborgen gehalten wäre, ja die eigentliche Lehre Cyrills, wie die ägyptische Partei bei ihrer genauen Bekanntschaft mit Cyrills Schriften wohl wissen mußte. [35])

Auf solche Weise gewann der ohne Zweifel von politischen Motiven eingegebene Wunsch des Kaisers neue Aussicht auf Erfüllung. Während mit Leo ein großer Theil der Versammlung Anfangs für gerathen hielt, daß eigentliche dogmatische Verhandlungen gar nicht zuzulassen seien und ein neues weiteres Symbol

[35]) Aber freilich stand man hier schon am Ende der actio II. Tom. VI, 971 ff., wo diese Partei, statt des Geschreies im Anfang, für gut fand, zu rufen: „wir haben alle gesündigt, Allen Verzeihung! Wir bitten, erbarmet Euch Aller!“ (S. 976.)

Digitized by Google

nicht aufgestellt werden soll, hielt Marcian den Wunsch fest, daß die zwei großen, mächtigen Kirchenparteien womöglich durch eine Friedensformel vereinigt werden möchten, und diesem Wunsch zeigten sich jetzt Viele geneigt. Nach Dioskurs persönlicher, schreckender Niederlage und nach Vorlesung der genannten Citate konnten jetzt die anwesenden kaiserlichen Behörden fragen: „wer ist nach dem allem noch im Zweifel?“ worauf die Bischöfe riefen: „Keiner zweifelt!“ Attikus v. Nikopolis bat jedoch um einige Tage Aufschub, damit in ruhigem Nachdenken und Stille das, was Gott und den heiligen Vätern gefalle, formulirt werde (τυπωθῇ). Denn zwar Leos Brief sei gelesen, aber es müsse auch der Brief Cyrills an Nestorius, in welchem er von diesem die Zustimmung zu den zwölf Kapiteln verlange, mitgetheilt werden, damit die Bischöfe für die Zeit der Verhandlung gerüstet seien. Andere riefen nun: „wir fordern auch eine Durchforschung der Väter!“ So wandte sich das Schiff der kaum vermiedenen Klippe auf's Neue zu. Die kaiserlichen Richter und Senatoren fanden die Auskunft, daß sie fünftägigen Aufschub bewilligten, während welcher Zeit aber die Bischöfe unter einander über den Glauben bei dem Patriarchen von Constantinopel berathen und über ihre Zweifel sich belehren lassen möchten. Die Bischöfe, wahrscheinlich die Orientalen, riefen: „wir glauben, wie Leo, von uns zweifelt Keiner, wir haben auch schon (Leos Brief) unterschrieben.“ Aber die Staatsbehörden erwiederten, es sei zwar nicht nöthig, daß Alle zusammenkommen, aber angemessen, daß die Zweifelnden überzeugt werden, und zu dem Ende möge Anatolius aus Denen, die schon unterzeichnet haben, sich Männer auswählen, die zur Belehrung geeignet seien. Für die ägyptische Partei war dieses verständlich genug. Statt einer Verhandlung, bei der ihnen dasselbe Recht wie der Gegenpartei zustehen mußte, war ihnen kaiserlicher Seits nur die Erwartung angedeutet, daß sie von Leos Lehre sich durch Anatolius u. A. werden überzeugen lassen. Die ägyptische Partei rief nun: „wir bitten für die Väter, der Synode ihre Väter!“ Aber als die Gegenpartei rief: „der Synode die, welche mit Leo zusammenstimmen, in's Exil mit

Digitized by Google

Dioskur, wer mit ihm Gemeinschaft hat, ist ein Jude," da baten die ägyptischen und illyrischen Bischöfe um Gnade für ihre Person und die des Dioskur.[36]) Keineswegs jedoch waren sie überzeugt worden, noch gedachten sie sich gefangen zu geben.

Auf diesen Privatverhandlungen nun ligt ein gewisses Dunkel. Denn was zunächst geschah, läßt sich wohl nur durch eine plötzliche andere Schwenkung sowohl Seitens des Kaisers, als des Anatolius erklären. Die ägyptische Partei erwies sich weit hartnäckiger und gefährlicher als der Kaiser gedacht haben mochte; der trotzige Barsumas war wieder da, der an Flavians Mord sich betheiligt; Eutyches schürte, ein Heer von Mönchen war wie ein Bienenschwarm aufgeregt und drohte in dreistem Ton den Bischöfen mit Excommunication; Dioskurs Absetzung erkannten sie nicht an, und dieser ertheilte ihnen seine Rathschläge. Sie wandten sich an den Kaiser mit Bitten, und dieser wünschte um so mehr eine schonende Behandlung, als die wenigen noch anwesenden ägyptischen Bischöfe sich bereits von der Synode zurückzogen und erklärten, daß sie in der Heimath die allgemeinste Entrüstung über das Concil und einen sichern Tod als Theilnehmer daran zu erwarten haben. Kurz, das monophysitische Gewitter, das bald genug ausbrechen sollte, sandte schon seinen ersten drohenden Strahl noch nach Chalcedon hin. Dazu kam, daß der Kaiser in seiner Metropole, dem neuen Rom, das Patriarchat des zweiten Ranges haben wollte, was nur auf Kosten Alexandriens möglich war, was nicht blos ihn, sondern auch den Patr. Anatolius zu anderweitiger Nachgiebigkeit stimmen mochte, beide um so mehr, als das verdiente, aber etwas stark geltend gemachte Uebergewicht Leos drückend wurde. Endlich ist nicht zu vergessen, daß Anatolius früher in Dioskurs Dienst gestanden, also wahrscheinlich dessen dogmatischen Standpunkt getheilt hatte. Demgemäß scheint folgender Plan entworfen worden zu sein. Die Anerkennung von Leos Schreiben ließ man ungehindert ihren Fortgang haben (ja man bearbeitete noch die ägyptische Partei zu dessen Gunsten), denn das war an sich, wie um der Orientalen und Leos willen nicht mehr zu ändern.

[36]) Mansi VI. 978 ff.

Digitized by Google

Aber dafür verfolgte man nun den Gedanken eines besonderen neuen Symbols, in welchem die ägyptische Dogmatik geschont werden sollte. Da natürlich das Symbol der Synode selbst mehr praktische Bedeutung erlangen und als Norm der Interpretation einer gutgeheißenen Schrift gelten mußte, so war, wenn die Durchsetzung eines solchen Symbols gelang, Leos Brief möglichst unschädlich gemacht, war die ägyptische Partei vielleicht zu beschwichtigen. Zu dem Ende wurde eine zweideutige Formel in der Stille — wie es scheint ohne Vorwissen der Abgesandten Leos — gefertigt, und der Synode unmittelbar nach der Actio IV, wo Leos Brief von den Bischöfen im Concil angenommen, jedermann also auf der oriental. Seite sicher gemacht war, mitgetheilt, zunächst einem erweiterten Kreis von Bischöfen, der einen sehr großen Theil umfaßt haben muß. Hier fand sie allgemeinen Beifall. Aber sei es, daß sich die römischen Abgesandten erst später besannen, sei es daß sie nie dafür gewesen waren: als das Symbol vor die Synode selbst gebracht wurde, so fand es lauten Widerspruch von Seiten der Orientalen, denen die Römer zustimmten,[37]) während die ägyptische Partei es mit Beifall begrüßte.[38]) Leider ist dieses erste Symbol uns nicht

[37]) Johannes von Germanicia gab dem Zweifel Anderer mit den Worten Ausdruck (Tom. VII, 100) *οὐκ ἔχει καλῶς ὁ ὅρος, καὶ ὀφείλει καλῶς γενέσθαι.*

[38]) Anatolius frug die Synode, ob die Formel ihren Beifall habe, worauf alle Bischöfe mit Ausnahme der Römer und einiger Orientalen es bejahten: „Das ist der Glaube der Väter, wer anders denkt, ist ein Häretiker und sei verflucht, hinaus mit den Nestorianern! Die ganze Welt hat den wahren Glauben, gestern gefiel die Formel Allen, man kann kaum sehen, welche es sind (die nicht zustimmen)." Andere aber riefen: „Der Glaube möge nicht betrüglich behandelt werden (*ἡ πίστις δόλῳ μὴ παθῇ*)." Die Ersten riefen wieder: „Die Formel hat Gott gefallen, sie hat gestern Allen gefallen, der Kaiser ist orthodox, die Kaiserin auch, sie hat den Nestorius abgesetzt. Die Staatsbehörden sind orthodox, die Formel, bitten wir, möge unterschrieben werden bei den heil. Evangelien, sie hat Allen gefallen, befehlt ihre Unterschrift! Wer sie nicht unterschreibt, ist ein Häretiker, der heil. Geist hat sie eingegeben, werft die Häretiker hinaus! Hinaus mit den Neſto-

Digitized by Google

aufbewahrt, es muß aber die Formel enthalten haben, daß Christus aus zwei Naturen bestehe; was die monophysitische Partei sich wohl aneignen konnte, weil sie in abstracto zugab, daß Christus aus zwei Naturen Eine geworden sei, und nur das verwarf, was dieses Symbol nicht muß enthalten haben, daß auch nach der unio noch zwei unterschiedene Naturen in Christo seien; oder daß Christus in einer Zweiheit von Naturen sein Bestehen habe. Da sonach diß Symbol keine Eintracht schuf, und Leos Abgesandte mit Abreise droheten, wenn man von dessen Brief abgehe, so wurde die kaiserliche Geneigtheit, der hartnäckigen ägyptischen Partei Zugeständnisse zu machen, wieder paralysirt und der ganze Zwischenfall hatte nur dazu gedient, die schmähliche Abhängigkeit der Synode von dem kaiserlichen Machtwillen, die Macht der Intrigue in ihr, vornemlich aber auch das an's Licht zu stellen, daß die Mehrzahl dieser Männer auf derselben Synode zwei entgegengesetzten Symbolen die Zustimmung zu geben im Stande war.

Der Kaiser stellte nemlich jetzt die Aufforderung, ein zweites

---

rianern!" Die Staatsbehörden sagten: „Dioskur hat den Flavian abgesetzt, weil er zwei Naturen lehre, die Formel aber enthält ἐκ δυῶν φύσεων" (d. h. Dioskurs Lehre sei nicht begünstigt, Flavians Partei könne zufrieden sein; Dioskur sei ja und bleibe abgesetzt). Anatolius, um den Schein zu zerstreuen, als ob die Synode mit Dioskurs Absetzung auch Dioskurs Lehre verdammt hätte, erinnerte: wegen des Glaubens sei Dioskur nicht abgesetzt, d. h. also, der Glaubenspunkt sei noch res integra, und um die Römer zu begütigen, setzt er hinzu: er ist abgesetzt, weil er den Leo excommunicirte, und, dreimal berufen, nicht erschien. Die kaiserlichen Behörden suchten dem Streiten ein Ende zu machen, indem sie vorschlugen, aus dem angenommenen Brief Leos das Betreffende der Formel beizufügen. Aber die Bischöfe, unter ihnen jetzt auch Eusebius von Doryläum riefen: „Man macht keine andere Formel, der Formel fehlt nichts; die Formel erkennt den Brief Leos an, man unterschreibe sie, sie enthält Alles! Leo hat gesagt, was Cyrill, Cöleſtin hat es bestätigt, Sixtus hat es bestätigt!" Aber der Ruf wiederholte sich: „Thut den Trug der Formel hinweg!" Nun erklärten die Behörden: „Diese Rufe sollen dem Kaiser hinterbracht werden!"

Digitized by Google

anderes Symbol zu entwerfen.[39]) Eine Commission aus Vertretern der verschiedenen Parteien verhandelte über eine solche und brachte „das chalcedonensische Symbol“ vor die Synode, die es nun ohne weiteren Widerspruch annahm und unterschrieb. Zu der

[39]) Die Behörden erschienen nach den Vorgängen (Anm. 38) wieder mit dem kaiserlichen Befehl: entweder, wie ihnen schon früher vorgeschlagen war, eine Commission aus sechs orientalischen, drei pontischen, drei kleinasiatischen, drei thrazischen und drei illyrischen Bischöfen unter dem Vorsitz des Anatolius und der Römer, behufs der Bildung einer andern tadellosen Formel zu bilden, damit nichts amphibolisches übrig bleibe; oder, wenn das nicht gefalle, soll jeder einzelne durch seinen Metropoliten seinen Glauben kund thun, aber so, daß wiederum keine Zweideutigkeit und Zwiespaltigkeit übrig bleibe. Wenn sie aber auch das nicht wollen, so sollen sie wissen, daß die Synode im Abendlande Statt haben werde. Die Einen riefen nun wieder: „Die Formel soll bleiben oder sie werden abreisen;“ Cecropius von Sebastopolis verlangte, die Formel soll vorgelesen werden, und die sie nicht annehmen, noch unterschreiben, die sollen die Synode verlassen. Die Formel sei gut und werde von den Seinigen angenommen. Die illyrischen Bischöfe riefen: „Die Gegner derselben mögen auftreten; sie sind Nestorianer, die Gegner mögen nach Rom gehen!“ Die Gegner scheinen hiezu still geschwiegen zu haben. Aus all dem ist ersichtlich, wie groß die Zahl Derer muß gewesen sein, welche dieser dem Dioskur günstigen ersten Formel (deren Untergang schwerlich nur zufällig ist) zuerst zustimmten, aber auch was von dieser Mehrzahl der Synode zu halten ist, die nachher wieder eine entgegengesetzte Richtung einschlug und erst auf jene kaiserliche Drohung hin, die auch dogmatisch ein hinreichend deutlicher Fingerzeig war, die erste Formel fallen zu lassen sich bestimmen ließ. Jene Drohung, im Abendland die Sache zur Entscheidung zu bringen, war um so wirksamer, da in der griechischen Kirche wohl Wenige waren, die eine Verlegung der Synode nach dem Westen nicht als eine große Schmach und Gefahr für den Orient empfunden hätten. Die Staatsbehörden ihrerseits, seit sie aus der Erklärung der Abgesandten Leos gesehen hatten, daß eine Formel der ersten Art auf keinen Fall Roms Beifall finden, sondern nur den Orient und Occident spalten würde, stellten jetzt den status controversiae nicht wie zuvor verhüllt, sondern entschieden Leo beitretend so dar, wie er war. Hatten sie vorher gesagt, Dioskur verwerfe die zwei Naturen, die Formel aber habe sie, nemlich τὸ ἐκ τῶν δυῶν φύσεων, so sagten sie jetzt, das ἐκ δυῶν

Digitized by Google

folgenden Sitzung erschien der Kaiser Marcian selbst, erklärte seinen Willen, daß alle seine Völker denselben Glauben haben, bekannte, daß Constantin sein kirchliches Vorbild sei und versprach dafür zu sorgen, „daß die Lehrbestimmungen der Synode überall zur Autorität gelangen und der Segen, der aus ihrer Arbeit hervorgegangen sei, der Kirche erhalten werde.“ Die chalcedonensischen Schlüsse wurden in seiner Gegenwart feierlich vorgelesen. Unterzeichnet waren sie schon in der vorherigen Sitzung. Der Kaiser fragte noch, ob auch Alle der Formel, wie sie jetzt vorgelesen sei, zustimmen? Sie riefen: „so glauben wir Alle, Ein Sinn, Eine Meinung! Das ist der Glaube der Väter, der Apostel, dieser Glaube hat den Weltkreis gerettet! Heil Marcian, dem neuen Constantin, dem neuen Paulus, dem neuen David!“ Auch die Kaiserin wurde als neue Helena nicht vergessen, beide als Leuchten der Orthodoxie gepriesen, und der ganzen Welt Friede verheißen. — Am würdigsten benahm sich der Kaiser: „zunächst danke er Gott, obwohl er ihnen viel Mühe gemacht; aber er ermahne sie zum Gebet, damit allenthalben von Gott Friede geschenkt werde. Wer gegen die nun gefaßten Beschlüsse Unruhen oder Bewegungen veranlasse, dem sei hiermit Strafe angekündigt.“

Was nun die chalcedonensischen Beschlüsse selbst betrifft, so wiederholen sie das Nicänische und das Constantinopolitanische Symbol

---

φύσεων erkläre auch Dioskur anzunehmen, aber nicht die δύο φύσεις in Christus, das Letztere aber lehre Leo. Wem sie nun folgen wollen, dem Leo oder dem Dioskur? Und als nun der Ruf erscholl, wir glauben wie Leo (dessen Brief ja schon unterschrieben war), so kamen sie auf die Forderung zurück, der Formel einen Zusatz aus Leos Brief zu geben, etwa beizufügen: in Christus seien zwei Naturen unwandelbar, ungetheilt, unvermischt geeinigt. So war die Sache wieder auf einen Weg gebracht, auf welchem allein eine Einigung Aller noch möglich war, auf den Weg einer Formel, welche die entscheidenden Worte aus Leos Brief herübernehmen sollte, und der sich so Keiner, der diesen Brief unterzeichnet hatte, entziehen könnte. Die nun gewählte Commission mußte aus den angegebenen Gründen zum Voraus die möglichste Aussicht auf Zustimmung zu ihrem Werke haben.

Digitized by Google

v. J. 381; auch das ephesinische Concil wird anerkennend, aber nur im Allgemeinen, erwähnt. [40]) Das nicäno-constantinopolitanische Concil wäre, heißt es, eigentlich genügend in Beziehung auf Trinität und Menschwerdung für die, so es treulich annehmen. Aber da von den Feinden der Wahrheit durch ihre Häresen neue Irrthümer geboren seien, indem die Einen das Geheimniß des Glaubens zu verderben wagen durch Läugnung des θεοτόκος; Andere aber eine Vermengung und Vermischung einführen, und lehren, daß das Fleisch und die Gottheit Eine Natur seien, die göttliche Natur des Sohnes leidentlich durch Vermengung, so habe die Synode, um allen solchen Machinationen gegen die Wahrheit ein Ende zu machen, die von Anfang an unbewegte Lehre ausführlich mitzutheilen beschlossen, wobei sie die Synodalschreiben des Cyrill an Nestorius und an die Orientalen gegen die Irrthümer des Nestorius annehme, so wie den Brief Leos an Flavian gegen die Eutychianische Häresie. Sie verwerfe gleich sehr Die, welche das Mysterium der göttlichen Oekonomie in eine Dyas von Söhnen auseinander zu reißen trachten, als Die, welche die Gottheit des Eingeborenen leidensfähig zu nennen wagen, Die, welche den zwei Naturen eine Vermischung oder Ineinandergießung zuschreiben, oder die von uns angenommene Knechtsgestalt himmlischen oder andern Wesens (als des menschlichen) nennen, und welche vor der Einigung zwar zwei Naturen, nach ihr aber nur Eine vorspiegeln. „Den heiligen Vätern folgend, lehren wir und bekennen Einen und denselben Sohn, unsern Herrn Jesus Christus, derselbe vollkommen in der Gottheit, und derselbe vollkommen in der Menschheit, wahrhaft Gott und wahrhaft Mensch, derselbe aus vernünftiger Seele und Leib bestehend, ist wesensgleich dem Vater nach der Gottheit, und wesensgleich derselbe uns nach der Menschheit; in Allem uns gleich, ohne die Sünde. Vor Aeonen aus dem Vater geboren nach der Gottheit, in den letzten Tagen unseres Heiles wegen derselbe geboren aus Maria der Jungfrau, der Gottesgebärerin, nach der Menschheit; Einen und denselben Christus, Sohn, Herrn, Eingeborenen

[40]) Mansi VII, 109.

Digitized by Google

(bekennen wir), in zwei Naturen (al. aus zwei Naturen) unvermiſcht, unverwandelt, ungetrennt erkannt, ſo daß nirgends der Unterſchied der Naturen aufgehoben iſt durch die Einigung, ſondern vielmehr die Eigenthümlichkeit jeder von beiden bewahrt wird und in Eine Perſon und Eine Hypoſtaſe zuſammenläuft; [41])

[41]) ὁμολογεῖν ἐκδιδάσκομεν ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν υἱὸν τὸν K. ἡμ. I. X. τέλειον, τὸν αὐτὸν ἐν θεότητι, καὶ τέλειον, τὸν αὐτὸν ἐν ἀνθρωπότητι — ὁμοούσιον τῷ πατρὶ κατὰ τὴν θεότητα, καὶ ὁμοούσιον τὸν αὐτὸν ἡμῖν κατὰ τὴν ἀνθρωπότητα, κατὰ πάντα ὅμοιον ἡμῖν χωρὶς ἁμαρτίας — ἐκ Μαρ. τῆς παρθένου, τῆς θεοτόκου — ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν χριστὸν — ἐκ δυῶν φύσεων (al. ἐν δύο φύσεσιν) ἀσυγχύτως, ἀτρέπτως, ἀδιαιρέτως, ἀχωρίστως γνωριζόμενον· οὐδαμοῦ τῆς τῶν φύσεων διαφορᾶς ἀνῃρημένης διὰ τὴν ἕνωσιν, σωζομένης δὲ μᾶλλον τῆς ἰδιότητος ἑκατέρας φύσεως, καὶ εἰς ἓν πρόσωπον καὶ μίαν ὑπόστασιν συντρεχούσης, οὐκ εἰς δύο πρόσωπα μεριζόμενον ἢ διαιρούμενον, ἀλλ' ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν υἱόν, etc. Daß gerade die griechiſche Recenſion das ἐκ δυῶν φύσεων hat, das (ſ. o.) auch Dioskur annahm, die römiſche aber in duabus naturis, iſt allerdings nach der Geſchichte der Formel wohl nicht zufällig. Denn bei der erſten verworfenen Formel war die ganze Frage auf die Spitze des ἐν oder ἐκ gebracht. Das Letztere verwarfen ja beſonders die Römer. Auch das iſt richtig, daß das ἐκ δυῶν φύσεων zu dem Verbum γνωριζόμενον beſſer paßt, als ἐν, was für die Aechtheit des ἐκ ſpricht, durch welches vielleicht dem monophyſitiſchen Ohre noch wollte geſchmeichelt werden. Aber, was den wirklichen Gedanken betrifft, ſo iſt nicht blos durch das Wort γνωριζόμενον (ἐκ δ. φ.) der Monophyſitismus ausgeſchloſſen, ſondern auch durch eine Reihe anderer Beſtimmungen des Symbols. Wenn Chriſtus erkannt oder kenntlich wird aus den zwei Naturen, ſo müſſen ſie wohl auch in ihm zuſammenſein. Denn an die Naturen in abstracto kann doch hier nicht wohl gedacht werden. Aber auch von der lateiniſchen Formel muß man ſagen, daß ſie ſo wenig eine Verfälſchung durch ihr in enthält, als die chalcedonenſiſche durch ihr ἐκ enthalten kann. Denn wie das ἐκ nothwendig war um des γνωριζόμενον willen, ſo war das in nothwendig um des agnoscendum willen, das mit dem γνωριζόμενον nicht identiſch iſt. Die lateiniſche Formel hat: „Chriſtus iſt als Sohn in zwei Naturen anzuerkennen," die griechiſche: „Chriſtus iſt aus zwei Naturen als Sohn zu erkennen," was offenbar weſentlich derſelbe Gedanke iſt. Die lateiniſche Formel iſt nur eine freie,

Digitized by Google

v. J. 381; auch das ephesinische Concil wird anerkennend, aber nur im Allgemeinen, erwähnt. [40]) Das nicäno-constantinopolitanische Concil wäre, heißt es, eigentlich genügend in Beziehung auf Trinität und Menschwerdung für die, so es treulich annehmen. Aber da von den Feinden der Wahrheit durch ihre Häresen neue Irrthümer geboren seien, indem die Einen das Geheimniß des Glaubens zu verderben wagen durch Läugnung des θεοτόκος; Andere aber eine Vermengung und Vermischung einführen, und lehren, daß das Fleisch und die Gottheit Eine Natur seien, die göttliche Natur des Sohnes leidentlich durch Vermengung, so habe die Synode, um allen solchen Machinationen gegen die Wahrheit ein Ende zu machen, die von Anfang an unbewegte Lehre ausführlich mitzutheilen beschlossen, wobei sie die Synodalschreiben des Cyrill an Nestorius und an die Orientalen gegen die Irrthümer des Nestorius annehme, so wie den Brief Leos an Flavian gegen die Eutychianische Häresie. Sie verwerfe gleich sehr Die, welche das Mysterium der göttlichen Oekonomie in eine Dyas von Söhnen auseinander zu reißen trachten, als Die, welche die Gottheit des Eingeborenen leidensfähig zu nennen wagen, Die, welche den zwei Naturen eine Vermischung oder Ineinandergießung zuschreiben, oder die von uns angenommene Knechtsgestalt himmlischen oder andern Wesens (als des menschlichen) nennen, und welche vor der Einigung zwar zwei Naturen, nach ihr aber nur Eine vorspiegeln. „Den heiligen Vätern folgend, lehren wir und bekennen Einen und denselben Sohn, unsern Herrn Jesus Christus, derselbe vollkommen in der Gottheit, und derselbe vollkommen in der Menschheit, wahrhaft Gott und wahrhaft Mensch, derselbe aus vernünftiger Seele und Leib bestehend, ist wesensgleich dem Vater nach der Gottheit, und wesensgleich derselbe uns nach der Menschheit; in Allem uns gleich, ohne die Sünde. Vor Aeonen aus dem Vater geboren nach der Gottheit, in den letzten Tagen unseres Heiles wegen derselbe geboren aus Maria der Jungfrau, der Gottesgebärerin, nach der Menschheit; Einen und denselben Christus, Sohn, Herrn, Eingeborenen

[40]) Mansi VII, 109.

Digitized by Google

(bekennen wir), in zwei Naturen (al. aus zwei Naturen) unvermiſcht, unverwandelt, ungetrennt erkannt, ſo daß nirgends der Unterſchied der Naturen aufgehoben iſt durch die Einigung, ſondern vielmehr die Eigenthümlichkeit jeder von beiden bewahrt wird und in Eine Perſon und Eine Hypoſtaſe zuſammenläuft; [41])

[41]) ὁμολογεῖν ἐκδιδάσκομεν ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν υἱὸν τὸν K. ἡμ. I. X. τέλειον, τὸν αὐτὸν ἐν θεότητι, καὶ τέλειον, τὸν αὐτὸν ἐν ἀνθρωπότητι — ὁμοούσιον τῷ πατρὶ κατὰ τὴν θεότητα, καὶ ὁμοούσιον τὸν αὐτὸν ἡμῖν κατὰ τὴν ἀνθρωπότητα, κατὰ πάντα ὅμοιον ἡμῖν χωρὶς ἁμαρτίας — ἐκ Μαρ. τῆς παρθένου, τῆς θεοτόκου — ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν χριστὸν — ἐκ δυῶν φύσεων (al. ἐν δύο φύσεσιν) ἀσυγχύτως, ἀτρέπτως, ἀδιαιρέτως, ἀχωρίστως γνωριζόμενον· οὐδαμοῦ τῆς τῶν φύσεων διαφορᾶς ἀνῃρημένης διὰ τὴν ἕνωσιν, σωζομένης δὲ μᾶλλον τῆς ἰδιότητος ἑκατέρας φύσεως, καὶ εἰς ἓν πρόσωπον καὶ μίαν ὑπόστασιν συντρεχούσης, οὐκ εἰς δύο πρόσωπα μεριζόμενον ἢ διαιρούμενον, ἀλλ' ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν υἱὸν, etc. Daß gerade die griechiſche Recenſion das ἐκ δυῶν φύσεων hat, das (ſ. o.) auch Dioskur annahm, die römiſche aber in duabus naturis, iſt allerdings nach der Geſchichte der Formel wohl nicht zufällig. Denn bei der erſten verworfenen Formel war die ganze Frage auf die Spitze des ἐν oder ἐκ gebracht. Das Letztere verwarfen ja beſonders die Römer. Auch das iſt richtig, daß das ἐκ δυῶν φύσεων zu dem Verbum γνωριζόμενον beſſer paßt, als ἐν, was für die Aechtheit des ἐκ ſpricht, durch welches vielleicht dem monophyſitiſchen Ohre noch wollte geſchmeichelt werden. Aber, was den wirklichen Gedanken betrifft, ſo iſt nicht blos durch das Wort γνωριζόμενον (ἐκ δ. φ.) der Monophyſitismus ausgeſchloſſen, ſondern auch durch eine Reihe anderer Beſtimmungen des Symbols. Wenn Chriſtus erkannt oder kenntlich wird aus den zwei Naturen, ſo müſſen ſie wohl auch in ihm zuſammenſein. Denn an die Naturen in abstracto kann doch hier nicht wohl gedacht werden. Aber auch von der lateiniſchen Formel muß man ſagen, daß ſie ſo wenig eine Verfälſchung durch ihr in enthält, als die chalcedonenſiſche durch ihr ἐκ enthalten kann. Denn wie das ἐκ nothwendig war um des γνωριζόμενον willen, ſo war das in nothwendig um des agnoscendum willen, das mit dem γνωριζόμενον nicht identiſch iſt. Die lateiniſche Formel hat: „Chriſtus iſt als Sohn in zwei Naturen anzuerkennen," die griechiſche: „Chriſtus iſt aus zwei Naturen als Sohn zu erkennen," was offenbar weſentlich derſelbe Gedanke iſt. Die lateiniſche Formel iſt nur eine freie,

Digitized by Google

nicht Einen in zwei Personen Gespaltenen oder Geschiedenen, sondern Einen und denselben Sohn und Eingeborenen, den, der Gott λόγος und der Herr Jesus Christus ist. Und da die heilige Synode nach allen Seiten mit aller Genauigkeit und Sorgfalt solches formulirt hat, so beschließt sie, daß es nicht erlaubt sei, einen andern Glauben vorzutragen, zu schreiben oder zu denken, und Andere zu lehren. Wer da wagt dem zuwider zu handeln, soll, wenn er Cleriker ist, abgesetzt, wenn Laie, excommunicirt werden."

Wir haben nicht verschwiegen, wie viel Unreines in die Bewegungen und Kämpfe zwischen dem ersten constantinopolitanischen und chalcedonensischen Concil sich eingemischt hat. Es fehlt dem Letzteren, trotz seiner 630 Bischöfe, sehr Vieles, um canonische Autorität beanspruchen zu können. Die Väter dieses Concils zeigen weder die Eintracht einer vom heil. Geiste beseelten Versammlung, noch jene über Schwankungen und Inconsequenzen hinausgehobene Sicherheit des Urtheils, oder jene Tapferkeit in Vertretung einer gewonnenen Ueberzeugung, wie sie da möglich ist, wo aus langen innerlich vermittelten Gegensätzen sich eine lichte und klare Gemeinüberzeugung gebildet hat. Wo dieses geschehen ist, da findet sich für die abgeklärte und gereifte Erkenntniß auch rechtzeitig leicht der gemeinsame Ausdruck, in welchem alle Gläubigen sich erkennen, den sie dann mit Recht in hohen Ehren halten und als einen festen, wohlgearbeiteten weiteren Stein dem wachsenden Bau der kirchlichen Erkenntniß einfügen. Aber die Entscheidung zu Chalcedon war eine verfrühte, der Ungeduld des Verlangens nach absoluter Gleichförmigkeit des kirchlichen Bekenntnisses, die wir in den ersten christlichen Jahrhunderten nicht finden, entflossen; sie nöthigte ganze Landeskirchen die von der Richtigkeit ihrer Schlüsse sich noch nicht innerlich hatten überzeugen können, entweder zu blinder Unterwerfung oder zum Verluste der kirchlichen Gemeinschaft, der sie in sich selbst zurückwerfen und der heilsamen Einwirkung der übrigen Kirche

aber wesentlich treue Uebersetzung, deren Färbung nur noch etwas bestimmter zu dem Bestehen Christi in zwei Naturen hinneigt; daher allerdings dem römischen Lehrtypus noch mundgerechter ist.

Digitized by Google

auf sie verschließen mußte. Nicht minder aber entzog sich dadurch die Kirche so viel an ihr war die Mitwirkung eines Factors dessen sie noch sehr bedurfte, wenn der christologische Proceß nicht ins Stocken kommen sollte.

Jedoch ist das nur die eine, die empirische Seite der Sache. Fordert schon eine wissenschaftliche Betrachtung der Geschichte überhaupt mit Recht, daß über den menschlichen Schwächen, Schwankungen und Leidenschaften, die sich endlos durchkreuzen und von denen keine das ganze Recht auf ihrer Seite hat, eine höhere Vernunft übergreifend walte, und fühlt sie sich besonders an abschließenden Grenzmarken einer alten Zeit, welche für eine lange Zeit nachwirken, zu der Erwartung gedrängt, daß darin ein nennenswerther Fortschritt, wenn auch vielleicht zunächst nicht in tadelfreier Weise gemacht sei: so ziemt es auch der christlichen Wissenschaft, daß sie einen auf so lange Zeit entscheidungsvollen Akt wie die chalcedonensischen Schlüsse nicht etwa blos in dem Lichte ihrer empirischen Entstehung betrachte und abschätze, bei der freilich des Ungöttlichen genug in Gedanken und Thaten vorkam, sondern auch dessen eingedenk bleibe, daß in Gottes Reich auch menschliche Unreinigkeit das Fortschreiten des Werkes nicht hindern kann. Sie hat also ohne Voreingenommenheit noch die Frage zu erwägen, ob denn in Chalcedon nicht doch auch etwas für die Entwicklung der Christologie Heilsames geschehen sei?

Betrachtet man von diesem Gesichtspunkte aus die Schlüsse von Chalcedon, so erkennt man, daß erstens ihre Bestimmungen zum Theil ächt christologisch sind, zweitens daß sie dem Monophysitismus gegenüber der bei einer unvermittelten Einheit stehen bleiben will eine wissenschaftliche und religiöse Berechtigung haben, wie wenig Befriedigendes oder Abschließendes auch die neuen positiven Sätze des Concils enthalten mögen.

Erstens. Es ist zwar unläugbar, daß auf den Concilien zu Ephesus und zu Chalcedon dem Nestorius und Eutyches faktisch Unrecht geschehen ist. Sie haben das nicht gelehrt, was diese Synoden sie lehren lassen, Consequenzen, die ihnen gezogen wurden, sind wie Lehrsätze von ihnen behandelt. Es ist nicht erwiesen, daß dem Eutyches die göttliche Natur leidentlich ge-

Digitized by Google

worden war in Christo, oder die menschliche in die göttliche aufgelöst, und doch wird ihm dieses Beides, das sich obenein übel mit einander verträgt, im Chalcedonense vorgeworfen. Es ist erwiesen, daß Nestorius zwei Personen in Christus nicht gewollt hat. Aber wenn die Synode auch hierin im Unrecht ist, so ist deßhalb doch nicht unrecht die Entscheidung, daß die zwei Theorien, die fortan aus einer historischen Bedeutung in eine dogmatische versetzt werden, der Nestorianismus und Eutychianismus zum Voraus als die Grenzsteine aufgestellt werden, welche die kirchliche Fahrt, die Mitte zwischen beiden haltend, zu vermeiden habe. In dieser Beziehung bringt das Symb. chalc. in kirchlicher Form die Erklärung zu Stande, daß eine Lehre von Christi Person auf christlichen Namen nicht mehr könne Anspruch machen, wenn sie statt zum Menschgewordenen Sohn Gottes zu einem doppelten Christus komme, oder zu einer bloßen Verwandlung Gottes in einen Menschen, oder umgekehrt eines Menschen in Gott. Denn das Erstere läßt es zu einem Processe der Menschwerdung Gottes und der Gottwerdung eines Menschen gar nicht kommen; vielmehr beide bleiben wesentlich, wie in der vorchristlichen Zeit, ewig auseinanderstehen. Das eutych. Gegenstück aber beschleunigt den Proceß zu einer physischen Rapidität, so daß entweder das göttliche Wesen in menschliches verwandelt, aufhört und in Christus ebionitisch nur der Mensch übrig bleibt, oder so, daß die erste Berührung des Göttlichen mit dem Menschlichen das Letztere in's Göttliche verwandelt. Von einer wahrhaften Menschwerdung Gottes aber kann auch in beiden letzteren Fällen nicht die Rede sein. Der Doketismus und der Ebionitismus löst völlig gleich die christliche Grundthatsache auf, die eine perennirende sein muß; und es macht nur scheinbar einen Unterschied, ob gleich von Anfang, wie beim alten Ebionitismus und Doketismus die Läugnung der göttlichen oder der menschlichen Seite Statt findet, oder ob die Aufhebung des Einen oder des Andern erst das Resultat des mit beiden Seiten beginnenden Processes ist. Das ἀτρέπτως, ἀσυγχύτως also muß von beiden Seiten Christi, nemlich ihrem Wesen gelten. Zu der Verwerfung der Doppelpersönlichkeit kommt dann noch durch das

Digitized by Google

ἀδιαιρέτως, ἀχωρίστως die nähere Bestimmung, daß die beiden Seiten in der einen Person nicht geschieden und zertrennt gedacht werden dürfen. In diesen freilich nur negativen Bestimmungen ligt also die Forderung doch eine wirkliche Einheit beider Seiten herauszubringen, wenn gleich keine Vereinerleiung in der einen oder der andern Weise. [42])

Zweitens. Zwar hat schon die bisherige Geschichte des Dogma eine Menge Versuche aufzuweisen, die beiden Seiten, wie sie nun eben jedesmal gedacht waren, in der Einheit der Person zu vereinigen. Aber abgesehen davon, daß bis ins vierte Jahrhundert herab die beiden Seiten noch unvollständig gedacht waren, mithin auch die Einigung nur eine unvollständige sein konnte, — wie noch im Arianismus und Apollinarismus, war, wenn man von den Antiochenern absieht, diese Einheit der Person Christi im Gemeinglauben der Kirche so beschaffen, daß an einen Unterschied der beiden Seiten nach der Unio nicht weiter gedacht wurde. Die Wahrheit beider Seiten wollte dabei nicht geläugnet werden. Aber wenn nicht alles Menschliche in Christus auch göttlich und alles Göttliche auch menschlich wäre, so schien ihr die Menschwerdung Gottes selbst in Abrede gestellt. In der That enthält auch jene große christliche

---

[42]) Eine dritte Form ist bereits durch das ἀσυγχύτως noch ausgeschlossen, diejenige, welche die beiden Naturen gleichsam als Elemente eines chemischen Processes behandelt, in dessen Resultate zwar beide in gewisser Art fortdauern, (was bei der reinen Verwandlungslehre für die eine oder andere nicht der Fall ist;) aber nicht etwa blos als in einem Neuen, Dritten; (denn das hat auch die Kirchenlehre, wenn sie von der aus den zwei Naturen zusammengesetzten (σύνθετος) Person Christi redet) sondern so, daß die eine durch die andere alterirt, temperirt, gleichsam chemisch gebunden und gesättigt sei, so daß das Resultat Eine neue dritte Substanz bildet, vgl. oben S. 87 ff. Leporius. Dahin konnte auch die monophysitische (severianische) Ansicht kommen, die später oft z. B. von dem S. Maximus, Joh. Damasc., den Scholastikern bekämpfte Meinung: Christus habe Eine aus dem Göttlichen und Menschlichen zusammengesetzte Natur, φύσις σύνθετος, gehabt, wogegen die Kirche nur die Person so nannte.

Digitized by Google

Intuition die wir die mystische nannten und welche das scheinbar Entgegengesetzteste, Unendliches und Endliches hier zusammenschaut wie in Einem Blick, keinerlei Spur bestimmter Unterscheidung des Menschlichen und des Göttlichen; diese wäre ja nur möglich, wenn Jenes und Dieses wieder für sich ohne das Andere also so gedacht wäre, wie es in der Unio eben nicht sein soll. Vielmehr dabei verweilt mit besonderer Liebe das Auge, daß in Christus auch die Menschheit Gotteskraft gehabt, Wunder gethan habe, daß in Christus die Menschheit gen Himmel erhöhet sei und zur Rechten Gottes sitze, und hinwiederum daß in ihm Gott mit uns gewesen und alles Menschliche, Geburt, Leiden, Sterben zu dem Seinigen gemacht habe. So lange man das Menschliche und Göttliche für sich (d. h. außerhalb der Unio) betrachte, so bleiben die Eigenthümlichkeiten beider unvermischt, aber durch die Vereinigung sei Alles beiden gemeinschaftlich. [43]) Das Letztere ist der Kirchenlehre nothwendig und natürlich gewesen. Denn die Erlösung, für welche stets von lat. und griech. Vätern auf jenes einheitliche Totalbild von Christus das größte Gewicht gelegt wurde, konnte nicht befriedigend gedacht sein, wenn nicht irgendwie auch das göttliche Wesen in Christus dabei betheiligt war. In diesem Interesse brauchten schon ältere Kirchenlehrer, Irenäus, Hilarius, Athanasius, Ausdrücke aus welchen, wenn sie premirt würden, auch ein Leiden der göttlichen Natur zu folgern wäre, wenn nicht der freilich unklare Beisatz, der seit dem vierten Jahrhundert oft gemacht wird, das göttliche Wesen habe leidenslos gelitten, bewiese, daß das Interesse blos war, auch die göttliche Natur bei dem Erlösungswerk zu betheiligen. Ein ähnliches Interesse hatte, nachweislich schon im vierten Jahrhundert, das θεοτόκος in den Kirchenstyl eingeführt. Das kirchliche und praktische Interesse blickt überall auf das endliche Facit kümmert sich weniger um den Weg, der dazu führt, um die Vermittlung der verschiedenen Faktoren, die wieder ihre Unterscheidung und Auseinanderhaltung voraussetzt, sondern hält sich glaubensfreudig an jenes große Resultat, wie es vor der Anschauung

[43]) Greg. Nyss. c. Eunom. IV, 589 ff. vgl. Münscher IV, 37.

Digitized by Google

der Christen steht, weil doch das Erlösungswerk in Einem als ein göttliches und menschliches gewußt wird.

Es ist leicht zu zeigen, daß die größesten Kirchenlehrer des vierten Jahrhunderts, von früheren nicht zu reden, dieses Resultat der Menschwerdung so dachten, daß die Zweiheit der Naturen durch den Akt der Incarnation aufgehoben worden sei. Sie unterschieden nach der Menschwerdung nicht mehr näher das Göttliche und Menschliche, sondern hätten geglaubt, dadurch auf das Resultat selbst in seiner wunderbaren Größe wieder theilweise zu verzichten. Nach Irenäus Vorgang war für die Vereinigung lange Zeit der Ausdruck „Vermischung" des Göttlichen und Menschlichen üblich (μῖξις, κρᾶσις, ἀνάκρασις, κατάκρασις), was als Resultat nicht blos eine Gleichartigkeit des Göttlichen und Menschlichen, sondern auch ein Drittes, Neues voraussetzt. Daß Christi Menschheit in der Unio nicht sei der unsrigen gleich gewesen, obwohl unsere Menschheit vom Logos angenommen und verherrlicht ist, lehrt nicht blos Hilarius, sondern das ist auch wesentlich in jener mystischen Anschauung von Christus als dem Haupte und in seiner Einzigkeit enthalten. Und ebenso nehmen die Kirchenlehrer z. B. Cyrill und Hilarius keinen Anstand zu sagen, das göttliche Wort habe sich entäußert um sich für die menschliche Natur tragbar zu machen. Gregor von Nyssa geht sogar zu der Verwandlung der Menschheit in die Gottheit durch Vermischung dieser mit jener fort, wenn er sagt, daß der Leib welcher litt, mit der göttlichen Natur vermischt, durch diese Vermischung Dasselbe wurde, was die assumirende Natur ist; [44]) oder wenn er das Bild braucht: wie ein Tropfen Essig ins Meer geschüttet sich darin verliert und in die Beschaffenheit des Meeres verwandelt wird, so ist das Fleisch in das Meer der unvergänglichen Gottheit übergegangen. [45]) Dieses greift freilich über das beabsichtigte Ziel hinaus, denn es ist nicht um Aufhören des Menschlichen, um Zurücknahme der Mensch-

[44]) Ebendas. S. 581.

[45]) Epiphanius verwirft die σύγχυσις und τροπή, weil die mittlerische Function nach zwei Seiten gerichtet ἑκάτερα verlangte; aber doch sagt auch er: Gott sei gewesen τὰ δύο κεράσας εἰς ἕν.

Digitized by Google

werdung durch angebliche Vollendung zu thun, sondern es ist diß etwas rhetorische Ueberspannung für den Ausdruck der vollkommensten gediegensten Einheit des Göttlichen und des Menschlichen. Aber soviel ist ersichtlich, an eine fortdauernde Wesensverschiedenheit des Göttlichen und Menschlichen auch in der Unio ist dabei nicht im Geringsten gedacht, im Gegentheil sind die beiden Seiten in der Person als gleichartige Größen gesetzt, die sehr wohl zusammen gehen können um ein Neues, Drittes zu bilden. Diese Gleichartigkeit ist sogar von Gregor v. Naz. wie wir sahen, als ein nur quantitativer Unterschied bestimmt, womit freilich die Verwandlung der Menschheit in die Gottheit oder das Verschwinden in ihr durch die Unio folgerichtig gleichfalls gegeben wäre. Vollends aber die Zweiheit der Substanzen, die Fortdauer dieser Zweiheit auch nach der Unio und innerhalb derselben, wird in dem Briefe der dem röm. Bischof Julius in der ersten Hälfte Sec. 4 zugesprochen wird, dessen Aechtheit freilich angezweifelt ist — ausdrücklich bekämpft; er spricht sich gegen die Lehre „von zwei Naturen“ aufs Stärkste aus, weil dadurch zwei Christi gesetzt werden, ein vollkommener Mensch und der Sohn Gottes, welche Zertrennung die unmittelbare Folge habe, daß Jesus samosatenisch gedacht sei. Und obwohl die abendländischen Väter Ambrosius, Augustinus, Leo bald anders lehrten: noch Coelestin von Rom hatte auf Seiten Cyrills gestanden. Hatte doch selbst ein Athanasius, so sehr er die vollständige Menschheit Christi auch gegen Apollinaris zu wahren suchte, doch nach der Menschwerdung von Einer Substanz, der fleischgewordenen Natur des Logos (μία θεοῦ λόγου φύσις σεσαρκωμένη) gesprochen.[46]) Dieser Richtung nun und diesem Sprachgebrauch blieb besonders stetig die alexandrinische Dogmatik treu, und ihr schlossen sich Diejenigen am meisten an, welche von dem wissenschaftlichen Unterscheiden und Vermitteln nichts Gutes hofften, sondern in dem theilweisen Fortbestehen der Unterschiede, wie sie abgesehen von der Menschwerdung vorhanden sind, nur eine theilweise Läugnung

[46]) Vgl. Bd. I, 1073 über des Athanasius φυσικὴ ἕνωσις.

Digitized by Google

der Grundthatsache, eine Verkümmerung jenes großen einheitlichen Resultates sahen. Es ist in ihrem Widerspruche ein religiöses Interesse im Spiel, das gibt ihm seine Hartnäckigkeit und Dauer. Sie wollen sich jenes mystische Bild von der Person Christi nicht rauben noch entstellen lassen, sie sehen auch wissenschaftlich in den Versuchen des Gegentheils eine Oberflächlichkeit, die das Ziel sich falsch steckt, die Aufgabe verkleinert um sie lösen zu können, also durch angebliche Lösung das große Wunder in seiner Tiefe wegläugnet. — Die Meinung, daß die Väter dieser Ansicht, wenn sie gegen zwei naturas, φύσεις protestiren, eigentlich nur zwei Personen verwerfen, ist geschichtlich nicht haltbar. Es ist wahr, daß im Gebrauche der Worte φύσις, οὐσία, ὑπόστασις, πρόσωπον, natura, essentia, substantia oder subsistentia, persona längere Zeit hindurch ein Schwanken war, das Schwierigkeiten im Ausdruck brachte: aber es ist fast lächerlich, den ganzen ernsten Streit nur in einen Wortstreit verwandeln zu wollen. Die unbefangene Betrachtung des Verlaufes unseres Dogmas muß uns überzeugen, daß wirklich vor dem Chalcedonense eine Zweiheit von Naturen auch innerhalb der Unio nicht Kirchenlehre war, so gewiß allerdings das allen Kirchenlehrern feststand, daß die Einheit, was immer sie sei, aus der Einigung zweier Naturen geworden sei. Hinter den zwei auch in der vollkommenen Unio noch fortdauernden Naturen sahen sie nicht blos auch eine Zweiheit der Personen, sondern in dieser ewigen Fortdauer der zwei Substanzen oder Naturen in der Einen Person sahen sie die Unio selbst und den Gehalt des Aktes der Menschwerdung herabgesetzt und alterirt. Man verweilte, statt Unterschiede auch innerhalb der Person Christi zu fixiren, bei der unmittelbaren und allerinnigsten Einheit der entlegensten Gegensätze die in Christi Person vollzogen sei.

Aber hiebei konnte es nicht bleiben: es mußte diese unmittelbare Einheit und ihr mystisches Totalbild der Vermittlung und den Unterschieden ihr Recht lassen, damit eine höhere reichere, wissenschaftlich und religiös befriedigendere Einheit das endliche Resultat würde.

Digitized by Google

Die Nothwendigkeit von jener unmittelbaren Einheit hinweg die Richtung auf die Unterschiede zu nehmen, war schon der antioch. Schule in ihrem Kampf gegen Apollinaris klar gewesen, und die kirchliche Gunst die sie eine Zeit lang genoß, verdankte sie dem Gefühl wenn auch nicht der Einsicht von dieser Nothwendigkeit. Und Cyrills Fehler ist geschichtlich ausgedrückt der, daß er durch die Geschichte seit Apollinaris nichts hat lernen wollen, sondern am sichersten das Rechte zu treffen gemeint hat, wenn er nur den früheren allgemeinen Standpunkt behaupte und, als wäre nichts in der Mitte, restaurire im Gegensatz gegen die Antiochener. Dieses ist der allgemeinste Grund, weßhalb Cyrill und Dioskur (der völlig mit ihm Eins sein will) von späterem Standpunkt aus betrachtet als Gestalten von sehr zweideutiger Orthodoxie erscheinen müssen. Wie Vieles sich auch, wenn man Cyrill im Entwicklungsgange der Kirche und ihres Dogma's betrachtet, zu seinen Gunsten gestaltet, es muß doch gesagt werden, daß er den Punkt, an welchem diese Entwicklung stand, nicht begriffen, gegen einen berechtigten ja nothwendigen Schritt, den das Dogma machen mußte, sich in der Hauptsache erfolglos gesträubt und mit seinen Werken einer späteren Zeit, die ihn durchaus wegen des unwiderruflichen ephesinischen Concils im Lichte der spätern Orthodoxie betrachten wollte, viele Mühe gemacht aber wenig heilsame Frucht geschafft hat. Wer an Wendepunkten wie der damalige, wo die Kirche eine alte Bahn zu verlassen und ein neues Gebiet des Denkens und der Sprache zu betreten hat, auf dem alten Boden nur beharrt, der wird von der Orthodoxie überholt und der beste Glaube an das gute Recht, ja die stärksten Autoritäten der Vorzeit können dann die Zweideutigkeit solcher zurückgebliebenen Rechtgläubigkeit nicht aufheben. So möchte es dem Cyrill und Dioskur ergangen sein. [47])

---

[47]) Solche Beispiele der Dogmengeschichte sind lehrreich, sowohl in Beziehung auf die Gesetze der Entwickelung auf diesem Gebiete, als in Beziehung auf die Orthodoxie des Einzelnen. Wir lernen daraus, daß man auch durch Orthodoxie heterodox werden kann vor

Digitized by Google

Doch wir müssen uns noch näher die Gründe vergegenwärtigen, warum die Richtung auf die Unterschiede vom fünften Jahrhundert an nothwendig, das chalcedonensische Concil also gegen den Monophysitismus der diesen Schritt verwehren wollte, in seinem Rechte war.

Im Allgemeinen schon vertritt die Kirche gegen den Monophysitismus der damaligen Alexandriner und der Mönche die Interessen christlicher Wissenschaft. Cyrill gefiel sich darin, das Paradoxeste zusammenzustellen, z. B. Christus hat die Welt geschaffen, Gott hat gelitten und ist doch unveränderlich-geblieben; und doch thut er sehr wenig, um dieses verständlich zu machen, sondern pocht nur auf die absolute Unbegreiflichkeit des Mysteriums. Nach dieser Seite treibt er Mißbrauch mit der Intensität der religiösen Anschauung die ihm nach vielen tiefen Stellen seiner Werke nicht darf abgesprochen werden, denn er kehrt sie gegen die christliche Erkenntniß, was immer nur auf einen zurückbleibenden oder krankhaften Standpunkt des christlichen Bewußtseins hinweist, der daran verzweifelt mit den Mächten der Bildung und Wissenschaft gleichen Schritt zu halten. Darin waren ihm die Orientalen, vor Allem die Antiochener überlegen. Die christliche Erkenntniß aber mußte entweder sich zum Stillstande verurtheilen, oder auf Dasjenige sich richten, wogegen sich die alex. Parthei aus allen Kräften sträubte, nemlich jene unmittelbare Einheit der Person Christi wie sie vor dem Auge des Glaubens steht, in Gedanken zu analysiren, um darauf die synthetische Vermittlung vorzunehmen. Das Chalcedonense macht so wenig die absolute Unbegreiflichkeit dieser Lehre zum Dogma, daß es vielmehr durch die Stellung der Aufgabe, wie sie von ihm ausgeht, zu Lösungsversuchen einladet.

dem Richterstuhle der Geschichte. Wer eine bestimmte Denkweise, die von dem rastlos sich entwickelnden Geist der Kirche nur versuchsweise gesetzt war, verewigen will, der kann gerade ihren eigentlichen Sinn verfehlen, und so ihr untreu werden durch Unbeweglichkeit und Unfreiheit. — Ich nehme diese Worte aus der ersten Ausgabe um so lieber wörtlich wieder auf, weil die Zeit seit deren Erscheinen uns mehr als genug neue Beispiele dafür geliefert hat.

Digitized by Google

Schon dieses für sich wäre des Dankes werth; denn das absolut Unbegreifliche entfremdet sich den Geist und verzichtet auf wirkliche Beherrschung der gesammten Weltbetrachtung, deren Mittelpunkt doch die Christologie sein will. — Dazu kommt aber noch etwas für jene Zeit besonders Wichtiges. Je rascher im vierten Jahrhundert, wie früher erwähnt, die heidnischen Massen in die Kirche eingedrungen waren, desto mehr war es von Wichtigkeit, daß wenigstens in der Lehre sich die Kirche aufs Bestimmteste vor allem Heidnischen und Pantheistischen schützte. Nun ist aber unverkennbar, daß eine pantheistische Denkweise noch im Centrum des Christenthums einen Haltpunkt behielt, und zwar einen recht starken, wenn eine Lehre wie die monophysitische kirchliche Geltung behauptete, die eine Einheit zwischen dem Menschlichen und Göttlichen setzt, ohne dem Unterschiede sein Recht zu lassen. [48]) Wir werden auch später auf pantheistische Tendenzen innerhalb des Monophysitismus stoßen, und es ist nicht ohne Grund, daß die Väter des Concils durch den Monophysitismus des Eutyches wieder an gnostische und apollinaristische Irrthümer erinnert wurden. Doch es ist hier am Ort, auf die Geschichte der Anthropologie in der Kirche namentlich im Verhältniß zur Lehre vom Wesen Gottes einen Blick zu werfen, um zu sehen, wo die Kirche im fünften Jahrhundert stand und um die Nothwendigkeit einzusehen, den Unterschied zwischen dem Göttlichen und Menschlichen tiefer zu fassen.

In der Zeit der blühenden Logoslehre war dieser Unterschied noch wenig betrachtet; nach der Logoslehre ist das Menschliche und das Göttliche überall theilweise Eins, denn es ist schon die menschliche Vernunft eine göttliche Emanation. Das war scheinbar der Christologie sehr günstig. Allein diese unmittelbare Einheit des Menschlichen mit dem Göttlichen ließ in der That dem Christenthum nur eine sehr precäre Stellung und hielt dessen

---

[48]) Es wird sich bald zeigen, daß mit der oben gezeichneten exklusiven Fassung des Gottesbegriffes bei Cyrill, wornach Gott absolut uns wesensfremd und erhaben sein soll, etwas Pantheistisches sich sehr wohl vereinigt.

Digitized by Google

ethisches, wiedergebärendes Wesen verdeckt. [49]) Es mußte, um dem Christenthum sein charakteristisches Wesen zu sichern, auf die Sünde ernster reflektirt werden, was bekanntlich besonders im Abendlande geschah von Irenäus und Tertullian bis Augustin. Während die griechische Kirche sich gegen den

[49]) Die Logoslehre hatte zu ihrer Zeit der Kirche den wichtigen Dienst geleistet, wie das Verhältniß des göttlichen Princips in Christus zum Vater, so auch zur Menschheit Jesu zu bezeichnen. Denn wie der Logos als Offenbarungsprincip das selbst Gott ist, den Ausspruch erleichterte, daß in Christus ein göttliches Princip war, so bot sich nicht minder für die Lehre von der Menschwerdung des Logos ein willkommener Anknüpfungspunkt nach der Seite dar, wornach der Logos etwas ihm Verwandtes oder gar von ihm Ausgeflossenes in jedem Menschen hat, nemlich in seinem vernünftigen Wesen. Aber andererseits brachte die Logoslehre auch wieder ihre eigenthümlichen Schwierigkeiten und Gefahren, daher die Kirchenlehre, jemehr sie zur Bestimmtheit fortschritt, desto mehr dieselbe wieder in den Hintergrund treten ließ. Schon was die immanente Trinitätslehre betrifft, so war mit dem Logos im Sinn von Offenbarungsprinzip oder Wort oder Vernunft für sich das Schwanken zwischen sabellianischer und subordinatianischer Richtung noch nicht ausgeschlossen. Dazu kommt nun aber, daß durch das Offenbarungsprincip des Logos in seiner Allgemeinheit das vorchristliche und das christliche Reich des Logos zu einer blos verschwimmenden Abgrenzung gegen einander kamen, wenn man nicht vermochte den Grund anzugeben, warum denn Christi Menschwerdung und Werk habe eintreten müssen, warum denn der Logos sein eigentliches Reich doch noch nicht vor Christus gehabt, von ihm an aber gewonnen habe. Jene vagen, die historische Physiognomie des Christenthums verwischenden Theorieen von λόγος σπερματικός mußten begrenzt, der Antheil der vorchristlichen Menschheit am Logos so bestimmt werden, daß durch die Natur der Gnade nicht vorgegriffen wurde. Was nun jenes Trinitarische betrifft, so sahen wir, wie die Kirche vom dritten Jahrhundert an jenen Gefahren der Logoslehre dadurch auswich, daß sie durch das Wort Sohn im Sinne einer wahren göttlichen Hypostase den Ausdruck Logos für die Kirchensprache im Symbol theils ersetzte, theils erklärte. Was das Andere betrifft, so war unerläßlich, das Menschliche von dem Göttlichen, die Natur von der Gnade viel bestimmter zu unterscheiden, als das bei der Logoslehre des zweiten Jahrhunderts geschehen war.

Digitized by Google

Manichäismus nur schroff abstoßend verhielt und ihm fast nur eine formale Freiheitslehre entgegenzusetzen wußte, wie auch noch Pelagius thut, hatte Augustinus nicht ohne Frucht seinen Bildungsgang auch durch den Manichäismus genommen.

Diese Reflexion auf die empirische, sündhafte Gestalt des Menschlichen mußte mehr als irgend etwas anderes geeignet sein, die Lehre von einem allgemeinen und unmittelbaren Antheil der Menschheit am Logos zu beschränken und die historische Erlösung durch den Gottmenschen in ihrer Nothwendigkeit zu begründen, mußte aber auch die Richtung auf den Unterschied zwischen dem Göttlichen und dem Menschlichen verstärken; man gewöhnte sich den unendlichen Abstand zwischen dem Göttlichen und dem Menschlichen (dessen empirische Gestalt unwillkürlich auch auf den Begriff bestimmend zurückwirkte), die absolute Wesensverschiedenheit Gottes und des Menschen hervorzuheben. Das dürfte der letzte Grund davon sein, daß wir im Abendlande nach kurzem Schwanken bei Julius und Coelestin, die dem Monophysitismus geneigt waren, ziemlich stetig vom fünften Jahrhundert an den Dyophysitismus vertreten finden.

Der alte anthropologische Lehrtypus der griechischen Kirche war freilich von Augustins oder Tertullians und Hilarius Anthropologie sehr weit entfernt, statt dessen religiösem absolutem Supernaturalismus mehr einer moralischen Auffassung von des Menschen Wesen zugewendet. Gleichwohl wirkten diese entgegengesetzten anthropologischen Richtungen für die Christologie zusammen. Durch ihr momentanes Zusammentreffen zu Chalcedon ward es möglich, den Unterschieden in Christi Person im Gegensatz gegen die Vereinerleiung Bahn zu brechen, welche zu einem heidnischen oder pantheistischen Gottesbegriff zurückgeführt hätte. Das Interesse war dabei ein sehr verschiedenes. Die antiochenisch Denkenden hüteten eifersüchtig die moralische Freiheit und meinten deßhalb auch in Christus dem Göttlichen nur eine fremde, äußerliche Stellung geben zu dürfen. Die Abendländer wollten in religiösem Interesse den unendlichen Abstand des Menschlichen vom Göttlichen zur Folie des göttlichen Wunders der Incarnation haben. Aber um so bedeutsamer gerade muß es

Digitized by Google

gefunden werden, daß die schroffen Gegensätze des Augustinismus und einer mehr pelagianisirenden Anthropologie wenigstens christologisch noch einen Punkt des Zusammentreffens, noch einen gemeinsamen Ausdruck fanden.

Mochte es immerhin sein, daß in dem unausgeglichenen Gegensatz zwischen der antiochenischen Lehre von der Freiheit, als einem zur Vollständigkeit des menschlichen Wesens gehörigen Factor, und zwischen der augustinischen Lehre von der Gnade noch ein weiterer, christologischer Gegensatz schlummerte: das Nöthige für die Gegenwart geschah zu Chalcedon, indem wenigstens durch bestimmtere Unterscheidung des Göttlichen und des Menschlichen gegen eine widerethische Theorie von physischem Charakter, wider den Pantheismus das christliche Fundament bewahrt wurde. Wenn auch jetzt die Unterscheidung des Göttlichen und des Menschlichen innerhalb der Person Christi unterblieben wäre, wenn man bei jener unbefangenen bisher ausgesprochenen Einheit des Göttlichen und des Menschlichen verblieb und die Unterschiede beider nur auslöschte statt vermittelte, so wurde die Einheit, weil sie den Unterschied nicht wollte zur Geltung kommen lassen, zur Vermischung, zur Vereinerleiung und gefährdete wieder das in der ersten Periode Errungene, die Wahrheit und die Vollständigkeit wenigstens der menschlichen Seite. Denn für diese war die Gefahr größer, zumal die antiochenische Christologie zunächst auf längere Zeit keinen namhaften Vertreter mehr hatte, und nach dem ganzen Geiste der Zeit weniger eine Verkürzung des Göttlichen als des Menschlichen in der Person Christi zu erwarten war.

Der in jenem anthropologischen Gegensatz schlummernde christologische ist in der That leicht zu erkennen, und seine Betrachtung führt *drittens* zu den Mängeln des Chalcedonense über.

Die Einen betonen in vermeintlichem Interesse der moralischen Freiheit die menschliche Seite in wesentlicher und ewiger Exclusivität gegen das Göttliche, können daher folgerichtig es zu einer wirklichen Einheit des Menschlichen mit dem Göttlichen nicht bringen. Um die lose äußerliche Verbindung zu bezeichnen, welche beide mit einander eingehen, halten sie sich an das Bild von der Menschheit als einem Kleide oder Tempel, keineswegs aber wollen

Digitized by Google

sie mit diesem Bild einen blos dinglichen unselbständigen Charakter der menschlichen Seite bezeichnen.

Die Andern stellen sich auf die göttliche Seite: aber statuiren dabei gleichfalls einen absoluten Wesensunterschied. Dadurch für sich würde wieder eine Christologie schlechthin unmöglich, aber während es bei den Ersteren an der ernsteren Anerkennung ihrer Nothwendigkeit fehlte, so bildete dagegen hier das religiöse Bewußtsein von der Sünde und von der göttlichen Allmacht eine Brücke.

Mag auch die Kluft zwischen Gott und dem Menschen eine unendliche sein, die unendliche Macht Gottes überbrückt sie zu unserem Heil, und das Wunder der göttlichen Allmacht strahlt um so heller, je weiter und tiefer jene Kluft ist. Allein wird nun so auf die göttliche Allmacht gepocht und im Zusammenhange damit auf das absolut supernaturale Geheimniß, so sind wir wieder der inneren Exclusivität der Factoren (hier des Göttlichen) nicht los, so ist der pantheistische Sauerteig noch nicht ausgefegt. Die göttliche Allmacht ist ja nur eine physische Bestimmung. Mag auch als innerstes Motiv warum sie die Menschwerdung wirkt, die Liebe gedacht sein, wenn ihre Wirkungsweise nicht ethisch gedacht ist, so läßt sie einen ethischen Proceß in Christus nicht zu, schließt also doch als bloße Allmacht die wirkliche Menschheit Christi aus und läßt ihr bei allem Scheine des Gegentheils ewig nur ein Scheindasein übrig. Statt daß wir in Christus Gott sehen, der auch wirklicher Menschensohn voll Gnade und Wahrheit ist, wird da Christi Menschheit folgerichtig doch immer zu einem bloßen selbstlosen ὄργανον Gottes oder gar zu einem Tempel oder Kleid herabgesetzt, Bilder, welche also auch hier wiederkehren wo eine wirkliche Unio gesucht wird, hier aber das selbstlose Wesen der Menschheit aussagen sollen. Die augustinische Läugnung der menschlichen Freiheit trägt noch einen pantheistischen Zug in sich und ein Gottesbegriff der sich vornemlich auf die Allmacht stützt, ist von derselben antichristologischen Exclusivität nicht frei, welche den anthropologischen Freiheitsbegriff der Orientalen kennzeichnet.

Diese beiden zu Chalcedon durch Allianz und Staatshülfe

Digitized by Google

siegreichen Richtungen, wie gut auch ihr Recht gegen jenen Monophysitismus war, der es zu einer durch Unterschiede vermittelten Einheit gar nicht wollte kommen lassen, sind also beide darin Eins, daß sie wenn auch von entgegengesetztem Standpunkt aus das Göttliche und das Menschliche in Exclusivität gegen einander fassen. Und wenn sie darin Eins wurden, die Unterschiede auf den Ausdruck zweier Naturen oder Wesenheiten (φύσεις, οὐσίαι) zurückzuführen, so ist der genuine historische Sinn der, daß diese beiden unendlich und total oder wesentlich von einander verschieden seien, durch die göttliche Allmacht aber doch das Unmögliche möglich gemacht sei.

Aber die Aufstellung solcher zwei Naturen kann als ein christologischer Fortschritt nicht bezeichnet werden, sondern nur als ein folgenreicher Fehler, der ohne die Hast der Symbolification vermeidlich gewesen wäre. Im Eifer über den Monophysitismus voreilig zu triumphiren statt ihn zu gewinnen, war man innerlich durch diesen Gegensatz selbst gebunden. Man glaubte die Wahrheit zu haben, wenn die angebliche nestorianische Doppelpersönlichkeit ausgeschlossen und das bloße Gegentheil des Monophysitismus festgesetzt wäre, aber man bedachte nicht, was erforderlich sei, damit die Einheit der Person die man doch wollte, noch möglich sei.

Die religiös-ethische Richtung die der Augustinismus in der Ponerologie eingeschlagen, nöthigte nicht zu solcher Aufstellung zweier Naturen in der Person Christi, die ewig substantiell- oder wesensverschieden bleiben sollen. Im Gegentheil ist das der Fehler, daß der ethische Standpunkt statt durchgeführt zu werden, physisch oder metaphysisch in der Allmacht Gottes endete oder den pantheistischen Rest nicht überwand. Das Böse ist erst erkannt, wenn es als das dem Begriffe des Menschen selbst wie dem Gottes Widersprechende erkannt ist. Mit dem Göttlichen kann der reine Begriff des Menschen nicht im Widerspruch stehen, sie sind innerlich an einander gebunden und zusammengehörig, nicht durch bloße Allmacht zusammenzubringen. Erst das Ethische sichert den Unterschied zwischen Gott und der Menschheit wahrhaft gegen allen Pantheismus, aber dadurch, daß es im Begriffe

Digitized by Google

beider als das Wesen (und nicht blos als ein Accidens) erkannt ist, das sich, eben als ethisches affirmativ, nicht verkürzend oder verflüchtigend gegen das Andere verhält. Ist aber das Ethische das Wesen im Begriffe Gottes und des Menschen, so kann es nicht mehr zuläßig sein, den in Christi Menschheit real gewordenen Begriff der Menschheit wesensverschieden von Gott zu nennen.

Von einer solchen Durchführung des ethischen Anfanges bei Augustin ist bekanntlich vor der Reformation wenig zu spüren; im Gegentheil behauptete der haltungslose Semipelagianismus im Ganzen die Herrschaft, ein Gemisch aus jener gegen das Göttliche ausschließenden Freiheitslehre und einer gegen das wirkliche menschlich Ethische exclusiven Gottes- und Gnadenlehre, aus pelagianischen und magischen Elementen. Ist dieses zugestandenermaßen der Charakter der romanischen Kirche, so würde es von großer Kurzsichtigkeit zeugen, in der kirchlichen Christologie dieser Zeit, die doch auch nur mit den Begriffen des Göttlichen und Menschlichen wie sie gerade herrschen operiren kann, nur gesunde, keiner Reform bedürftige Bildungen gewahren zu wollen. Womit aber keineswegs die Gesetzmäßigkeit des weiteren Ganges überhaupt geläugnet werden soll. Wird doch selbst das Irrthümliche wo es eingedrungen ist, durch den stärkeren übergreifenden Arm der Wahrheit zu einem gesetzmäßigen Verlaufe angehalten.

Nach dem Ausgeführten kann man auch sagen, daß der Unterschied zwischen dem Menschlichen und dem Göttlichen im Chalcedonense nicht tief genug gefaßt, sondern so bestimmt ist, daß beides, wenn es zusammentrifft, sich vermischt, und das Menschliche in dem Göttlichen untergehen muß, das sich zu ihm nur wie die absolute Macht zu einer endlichen Kraft verhält, und zwar weil der Unterschied nicht ethisch vermittelt gedacht ist. Jeder gibt zu, daß eine Form der Inspiration, in welcher das menschliche Selbstbewußtsein unterdrückt ist, etwas Unethisches und in so fern Pantheistisches hat, als da das einzelne Ich nur noch ein selbstloses Organon der göttlichen Machtwirkung bleibt, der es erligt. Und denken wir uns nun diese Machtwirkung ausgedehnt noch auf den Willen und sämmtliche psychische und somatische Funktionen, ja setzen wir diese Machtwirkung nicht nur

Digitized by Google

momentan, sondern perennirend und festgehalten in alle Ewigkeit: so kommt dabei noch kein Christus, der des Menschen Sohn, wie Gottes Sohn ist, es kommt nicht eine Sohnes-Stellung für die Menschheit, sondern nur eine bleibende Knechtes-Stellung, wenn nicht weniger, mit einem Worte nur ein Christus heraus, der seine Heimath im Gebiete pantheistischer Anschauungen hat. Der Wille des sich Unterscheidens vom Pantheismus wohnt der Kirchenlehre bei, aber der Unterschied ist nicht zu Ende geführt, denn er ist nicht auf das wahre Gebiet verlegt, mit welchem erst der Pantheismus principiell überwunden, aber der Unterschied auch wieder vermittelt werden kann, nämlich das ethische Gebiet. Dasselbe erhellt auch aus der Erwägung, daß, wenn die Gottheit und die Menschheit überwiegend als φύσεις, als physische Substanzen betrachtet sind, sie vielmehr gerade wesentlich gleich sind, und zwar unmittelbar, eine Gleichheit, vor welcher die Ungleichheit, wie groß sie im Uebrigen auch sein mag, doch wie verschwindet, indem Alles, was nur φύσις ist, einem Gebiete angehört, dem erst das Ethische als ein wesentlich Anderes gegenüber steht. Jene Christologie, die auf jener Gotteslehre und Anthropologie ruht, die wir noch theilweise dem pantheistischen Gebiete zuweisen mußten, findet ihren charakteristischen und abschließenden Ausdruck freilich erst später in der Lehre von der Unpersönlichkeit der menschlichen Natur, — die zwar kein ökumenisches Concil ausgesprochen hat, — wohl aber die Kirchenlehrer der späteren Zeit. So ungerne und spät sie zu diesem Satze kamen: er ist nur das nackte Bekenntniß dessen, was sich mit Nothwendigkeit ergab, wenn die Zweiheit wesensverschiedener Naturen in der Person Christi sollte verewigt werden. Zu dem Bezeichneten gesellt sich noch ein weiterer Mangel.

Die chalcedonensische Formel stellt sich, im geschichtlichen Zusammenhang aufgefaßt, der Einheit der Natur in Christi Person gegenüber auf die Seite des Unterschiedes und fixirt diesen als eine ewige Zweiheit der Naturen.[50]) Damit entfremdet sie sich

[50]) Sie hat, wie Niedner treffend bemerkt, mehr die gemilderte antiochenische Richtung begünstigt und befriedigt, als die monophysitische.

Digitized by Google

fühlbar jenem mystischen Totalbild von der Einheit der Person Christi, in der alles Göttliche des Logos als Menschgeworden geschaut wird, und zwar so, daß zugleich dieser Mensch Gott geworden sei. Von jener mystischen Christologie aus angesehen, setzt der jetzt zur Herrschaft gelangende Dyophysitismus die christologische Aufgabe herab zu der bloßen Aufgabe der Combination der zwei Naturen in einer Person,[51]) hofft aber vergeblich, dadurch der Lösung des Problems näher zu kommen. Die Zeugnisse für jenes höhere, ursprüngliche christologische Bild hören zwar zu keiner Zeit gänzlich auf, das religiöse Interesse, das sich vornemlich in ihm concentrirt, bricht immer wieder durch, sei es auch mit Inconsequenzen, oder auf Umwegen. Aber es war im Chalcedonense (und darin dürfte am Klarsten jener Mangel von tieferem religiösem Interesse der Väter sich zeigen, den schon der ganze Geist der Verhandlungen dokumentirt) jenem christologischen Bilde ein Riegel dadurch vorgeschoben, daß ihm Das entzogen wurde, ohne das es sich nicht durchführen kann, und Das auferlegt, mit welchem es nicht besteht. Denn wenn das Chalcedonense von Christi Menschheit nur zu sagen weiß, daß sie, mit Ausnahme der Sünde, uns wesensgleich war, und in der Verhandlung über Eutyches gar nicht daran denkt, daß ihm auch nach seiner Menschheit eine Einzigkeit zuzuschreiben sei, durch welche er, und er allein im Organismus der wahren Menschheit das Haupt ist und die wahre Menschheit darstellt, die durch ihn auch in uns soll realisirt werden, so muß jenes Totalbild der Person Christi gegen das Interesse für die Unterschiede sehr zurückgetreten gewesen sein, und doch war vielleicht nie dasselbe festzuhalten so nöthig, als jetzt, wo man für die Zweiheit der Naturen und ihren unendlichen Unterschied sich entschieden hatte, dessen also doppelt bedürftig war, was dieselben zu vermitteln dienen konnte.

Aus diesem Allem erhellt, daß der Monophysitismus auch

---

[51]) Den Ausdruck „Gottesgebärerin" ließ sich die kirchliche Frömmigkeit freilich nicht mehr entreißen, er stammt aber genau genommen aus einem andern, dem Monophysitismus günstigeren Gelände, der vorchalcedonischen Zeit.

Digitized by Google

noch ein Recht gegen das Chalcedonense hat, das ihm in der ganzen alten Kirche nicht hat gewährt werden können.[52]) Er geht von der Einheit der Person aus, nimmt also seinen Standpunkt in der Mitte des Christenthums, innerhalb der schon vollzogenen Menschwerdung, und sucht, wie wir sehen werden, von da aus Unterschiede in der Einheit zu erreichen. Die Kirchenlehre geht von jetzt an aus von der Zweiheit der Naturen, beginnt also ihre Construction von dem vorchristlichen Standpunkte aus, und die christliche Einheit ist nicht zum Voraus unerschütterliches Axiom, sondern ihre Gestaltung hängt von dem Verlaufe des wissenschaftlichen Processes ab. Wenn dieser Proceß in der Kirche nun ein stetes Schwanken zwischen einer im Princip pantheistischen Vernichtung des Menschlichen durch das Göttliche, und zwischen einer judaistischen Trennung beider bekundet, so werden wir darin nach dem Obigen nur ein nicht unerwartetes Seitenstück zu der, der romanischen Periode eigenthümlichen Schwankung in der Lehre vom Menschen und von der Gnade zwischen pelagianischer und magischer Denkweise zu sehen haben. Mehr als drei Jahrhunderte hindurch steigerte sich der chalcedonensische Dualismus der Naturen und führte sich gegen monophysitische Reste in der Kirche immer vollständiger durch, bis der Adoptianismus zur Mahnung ward, auch der Einheit der Person das Ihrige zu geben, was aber freilich, in Anlehnung an die Lehre von der Unpersönlichkeit der menschlichen Natur so geschah, daß der mittelalterliche Zug zum Magischen und zur Transsubstantiation nur um so vollständiger seine Befriedigung fand.

[52]) Erst die lutherische Christologie begann diese Schuld zu tilgen.

Digitized by Google

Zweiter Abschnitt.

Die Sicherstellung und folgerichtige Durchführung der chalcedonensischen Lehre von zwei Naturen.

Vom chalcedon. bis zum Frankfurter Concil 794.

Erstes Kapitel.

Der Dyophysitismus im Kampfe mit dem Monophysitismus.

Vom chalcedon. Concil i. J. 451 bis zum Concil von Constantinopel 553.

Wie sich schon aus den Drohungen der Mönche und ihrer Abgeordneten vor der chalcedonensischen Synode erwarten ließ, gaben sich die Monophysiten dem Concil nicht gefangen und glaubten ebensogut diese Synode als eine Parteisynode bezeichnen zu müssen, wie die Chalcedonenser die Synode v. J. 449. Die Zähigkeit des Widerstandes der Besiegten ist schon aus der geringen sittlichen Achtung, welche die Geschichte dieses Concils einflößt, erklärbar, hatte aber auch ursprünglich religiöse Wurzel. Es trennte sich nun von dem großen Kirchenkörper die monophysitische Partei als Sonderkirche, wie zuvor die nestorianische, nur daß ihre Verbreitung weit bedeutender war. Denn, abgesehen von Illyrien, war in Constantinopel die Partei noch lange mächtig und erreichte es bei mehr als Einem Kaiser um ihrer großen Macht im Oriente (besonders einem Theile Syriens und Armeniens), in Aegypten und Abyssinien willen, daß man oft daran war, die chalcedonensischen Schlüsse durch Stillschweigen zu begraben, wenn nicht gar direkter anzugreifen. [1]) Ihre innere Bedeutung stieg noch dadurch,

[1]) Die unsägliche Verwirrung in allen Kirchen des Orients und des

Digitized by Google

daß viele ihrer Anhänger philosophischen Geist zeigten und zwar besonders der aristotelischen Philosophie sich zuwandten. So hatte diese Partei nicht blos eine, das unmittelbare christliche Bewußtsein des Volkes ansprechende Art, sondern wußte mit Geschick und zum Theil mit Ueberlegenheit die Wesenseinheit Christi wissenschaftlich zu empfehlen. Es ist wohl richtig, daß dabei schon viel formale Spitzfindigkeit und Scholasticismus zu Tage kommt; es ist darin in gewisser Art ein Vorspiel des Streites zwischen Nominalismus und Realismus; es trat endlich das religiöse Interesse auch bei ihr allmählig mehr zurück. Aber sie verdient doch mehr Gunst und Aufmerksamkeit, als ihr oft zu Theil zu werden pflegt.[2]) Denn wenn die Kirche vom Chalcedonense an den Weg einzuschlagen genöthigt ist, von der Zweiheit der Naturen aus zu sehen, was für die Einheit übrig bleibe, so muß es von Interesse sein, zu betrachten, wie die Monophysiten umgekehrt versuchen aus der Einheit des Gottmenschen heraus und unbeschadet derselben eine Zweiheit, wenn auch nicht von Naturen, so doch von Seiten in Christus zu erreichen. Als ob alle Möglichkeiten in der Christenheit versucht werden sollten, finden wir auch bei ihnen eine interessante und innerlich fortschreitende Manchfaltigkeit, auf die um so mehr zu achten ist, weil vielleicht eine genügendere Christologie erst damit gefunden werden kann, daß der Proceß, der von der Zweiheit zur Einheit strebt, auch wieder dahin fortgeht, aus der Einheit die Zweiheit abzuleiten, mag immerhin dabei die chalcedonensische Entwicklung wenigstens darin vorangehen müssen, daß zuerst der Proceß der Einigung der beiden Seiten fixirt wird.

Die bedeutendsten Männer der monophysitischen Partei sind einerseits Dioskur, Timotheus Ailuros, Patriarchen von Alexandrien, Julianus, Bischof von Halicarnaß, Ste-

---

Occidents durch den monophysitischen Streit und seine Wechselfälle schildert besonders lebendig Nicephorus, K. G. B. XVI, 25.

[2]) Besonders hat neuerdings Gieseler durch seine Commentatio qua Monophysitarum veterum variae de Christi persona opiniones imprimis ex ipsorum effatis recens editis illustrantur, T. I. II, 1835. 1838; sowie Baur l. c. II, 37—95 sich um Aufhellung ihrer Geschichte Verdienste erworben.

Digitized by Google

phanus Niobes und Theodosius;[3]) andererseits Severus aus Pisidien, Patriarch von Antiochien, und Xenaias oder Philorenus, Bischof von Hierapolis oder Mabug beide um's Jahr 500.[4]) Die Ersteren fordern von der Einheit der Person, daß durch sie die menschliche Natur zwar nicht überhaupt aufgehört, aber die Wesensgleichheit mit uns verloren habe. Sie halten sich also an jene Verwandlungslehre, welche das Menschliche vergöttlicht werden läßt. Das Göttliche dagegen soll nicht nach der Natur, sondern nach der Gnade, wie Dioskur sagt, gelitten haben, womit die Unveränderlichkeit der göttlichen Natur, aber zugleich die Macht über ihre actuelle Beschaffenheit behauptet scheint. Beide Naturen erfahren also eine theilweise Veränderung durch einander; die menschliche erhält göttliches Wesen, aber nicht ohne daß sie tauschweise dafür auch menschliche Prädikate an den Logos abgibt, in welchem selbst also das Menschliche fortdauern und gewährleistet sein soll. Diß schließt sich also unmittelbar an Eutyches an. Dioskurs Standpunkt erhellt am Deutlichsten aus seinem Verhältniß zu Christi Leiden. Er ist sehr weit davon entfernt das menschliche Leiden Christi läugnen zu wollen, vielmehr soll nur gesagt werden, daß das Blut Christi Gottes Blut sei, und zwar nicht erst durch Vermittelung der göttlichen Person, sondern seiner Natur nach, weil es sonst nicht himmlisch und unvergänglich wäre. Es wäre profan, meint Dioskur, das Blut Christi gleichen Wesens mit irgend etwas Natürlichem zu nennen. Und ähnlich sagt Timotheus: Homousie habe Christus mit uns nur, sofern er aus unserer gemeinsamen Substanz durch die Mutter geboren sei. Aber diese Gleichheit sei nur der Ausgangspunkt und wäre er von Maria geboren wie ein anderes Kind, so hätte ihre Jungfrauschaft nicht bewahrt bleiben können. Er habe also durch die That des Logos eine andere Menschheit als wir, welche

[3]) Vergl. die Fragmente aus Dioskurs Brief A. Mai, nova coll. Tom. VII, 289, von Timotheus Ailuros ebendaselbst 35. 277. 304. 305. Evagrius III, 14. IV, 39. Photius cod. 162. 227.

[4]) Philorenus schrieb drei Bücher über Trinität und Menschwerdung; cf. Assem. bibl. or. II. S. 25. Ebenso ist von Severus

Digitized by Google

ohne Zweifel nach seiner Vorstellung schon von Anfang so zu denken ist, wie nach der Auferstehung. Diese Seite des Monophysitismus war dem populären Bewußtsein am Zusagendsten. Derselbe behauptete sich mit solcher Kraft, daß der Kaiser Zeno mittelst des Henotikon v. J. 482 ihn durch eine Formel zu versöhnen suchte, welche das Chalcedonense als nicht vorhanden betrachtete, ja einen ungünstigen Seitenblick auf die Väter desselben warf, aber nicht einmal dabei stehen blieb, die Einheit wie die Zweiheit der Naturen freizugeben, also unparteiisch die Streitfrage als noch unentschieden sich selbst zu überlassen, sondern welche unverkennbar für die Monophysiten (allerdings unter Verwerfung der eutychianischen Vermischungslehre) Partei ergriff, indem sie sich ausdrücklich zum ephesinischen Concil ja auch zu Cyrills Anathematismen bekannte. Durch Zenos Henotikon wäre also dem rein cyrillischen Lehrbegriffe die Durchführung geworden, die Cyrill selbst nicht hatte erreichen können. Aber der Versuch blieb vergeblich. Die Chalcedonenser waren nicht geneigt, den Gewinn, den sie von dem letzten Concil her hatten, so gutwillig wieder aufzugeben. Sie hätten mindestens auch eine Abolition des ephesinischen Concils, das durch das chalcedonensische paralysirt war, fordern müssen, wenn sie nicht den Monophysitismus in cyrillischer Form wollten zur Herrschaft gelangen lassen. Das eben war das Unglück, daß man zu Ephesus zu weit nach Cyrills Seite hin gegangen war, wie zu Chalcedon nach der Seite der Antiochener. Zwei ökumenische Concilien nicht tadellos zu finden oder zu aboliren, wäre nach den Begriffen der Zeit einer Erschütterung aller kirchlichen Grundlagen gleich gekommen, man war also an beide gekettet. Andererseits sind diese Concilien aber von ganz verschiedenem, ja widersprechendem Geiste beseelt gewesen, und so war man auch an den Widerspruch gekettet. Dieser legt sich besonders darin offen dar, daß die Freunde des Chalcedonense einerseits nicht wagten, von dem Ephesinum sich loszusagen, an-

---

eine Reihe von Fragmenten übrig. Ang. Mai. Tom. VII; Leontius, Apologie des chalcedonensischen Concil. Gall. bibl. Tom. XII, 719 f. Mansi VII, 831. VIII, 817. Photius 108. 230.

Digitized by Google

dererseits aber doch das Henotikon, das nichts anders als Cyrills Lehre will, als einen Widerspruch gegen das Chalcedonense verwarfen. Etwas Geringeres als das Ephesinum und das Henotikon befriedigte wieder die Monophysiten nicht, und so blieb der Kirche nichts übrig, als mit beiden Concilien auch deren Folgen zu tragen.

Die Monophysiten aber hatten jetzt erst eine längere und selbständigere Entwicklung, vornemlich in zwei Linien, deren eine wie gesagt als Ausbildung des Eutychianismus gelten kann, während die andere der Kirche sich innerlich nähert und Cyrills Standpunkt fortbildet. Die ganze Geschichte des Monophysitismus bis ins 7. Jahrhundert zeigt, mit wie vielen Wurzeln er noch mit der Kirche zusammenhängt, ja wie nicht blos er sich nicht von der kirchlichen Entwicklung losreißen kann, sondern auch diese nicht von ihm. Ist er doch nicht einfacher Doketismus, sondern schon eine verfeinerte, vermittelte Gestalt desselben, hat also das Gegentheil des Doketismus als ein Ferment noch an sich. Wird daher das Antidoketische in ihm belebt, was am Sichersten dann eintritt, wenn sich folgerecht aus ihm eine Form entwickelt, welche das Doketische in ihm reiner enthält, dadurch aber auch ihm wie im Spiegel statt dessen was er doch eigentlich möchte, seine Carrikatur vorhält: so kann der Monophysitismus sich auch der Kirchenlehre zubilden. Und wiederum, wenn die Kirchenlehre von einer Einheit der Person nicht blos redet, sondern die Zweiheit der Naturen irgendwie zusammenfaßt, so kann es ihr sehr leicht widerfahren, daß sie zu monophysitischen Sätzen gelangt, wenn nicht gar einen Monophysitismus überbietet, dem es ernstlich darum zu thun ist, in der gottmenschlichen Einheit auch Unterschiede aufzuzeigen. Es ist daher das Herüber- und Hinüberwirken zwischen den Chalcedonensern und Monophysiten eine innere Nothwendigkeit gewesen, und so gewiß es ist, daß die wechselnden politischen Interessen der Kaiser störend in den Proceß zwischen Beiden eingegriffen haben durch Begünstigung bald der chalcedonensischen Lehrweise, bald auch (z. B. unter Zeno und theilweise Justinian, sowie Heraklius) der Monophysiten, theils durch voreilige von Außen herkommende Friedensformeln und Schweigen gebietende Gesetze,

Digitized by Google

so hat doch der Dialog zwischen der Kirche und dem Monophysitismus im Großen seinen Fortgang.[5]) Die Kirche selbst bleibt unter seinem fortwirkenden Einfluß, so lange sein häretischer Charakter noch nicht evident nachgewiesen ist, ja sie hat in ihrer nächsten Fortbildung nicht wenige monophysitische Lehrsätze aufgenommen, dadurch aber freilich es auch nur zu einer aus sehr heterogenen Elementen zusammengesetzten Christologie gebracht.

Eine starke Handhabe hatte der Monophysitismus in der Kirchenlehre selbst aus alter Zeit, besonders aber vom ersten ephesinischen Concil her, an dem Prädikat der Maria als der Gottesgebärerin; und dessen war er sich auch wohl bewußt. Der immer sich steigernde Cultus der Maria war ein starker Anwalt des Monophysitismus innerhalb der Kirche. Mit gleichem Rechte nun als hiemit Christi Geburt gedacht war als Gottes Geburt, indem als einziges Subjekt für alle Prädikate, auch das Geborenwerden, die göttliche Natur galt, konnten nun auch die Monophysiten verlangen, daß das Prädikat des Leidens und Sterbens dem göttlichen Subjekte beigelegt, also gesagt werde: „die zweite Person der Dreieinigkeit habe gelitten." Diß geschah denn auch durch Petrus Fullo (den Gerber), monophysitischen Patriarchen von Antiochien, den Urheber des theopaschitischen Streites. Er stellte die Formel auf: „Heiliger Gott, heiliger Starker, heiliger Unsterblicher, der du um unsertwillen gekreuzigt bist, erbarme dich unser!" Die Dreiheit der Anrufung schien den Ortho-

[5]) Mit dem Nestorianismus verhält es sich dagegen anders. Da er sich gegen die byzantinische Unduldsamkeit in das tiefere Asien unter heidnische Oberherrschaft flüchtete, so trat er mehr außer den Gesichtskreis der Kirche. Die Polemik gegen den Nestorianismus geht in dieser zwar fort, z. B. außer Cassian bei Vigilius von Tapsus, Boethius, dem constantinopolitanischen Mönche Leontius, bei dem Presbyter Anastasius u. A., aber die Verhandlung konnte nicht ein fortlaufendes Zwiegespräch sein, das durch neue Momente sich belebt und der beiderseitigen Entwicklung dient, sondern die nestorianische Fortbildung blieb der Kirche im Ganzen unbekannt. Ihre Polemik beschäftigt sich daher nur mit dem alten Nestorianismus, der obenein immermehr zu einer fast mythischen Gestalt wird. Sie hatte aber in sich selbst genug dualistische Elemente.

Digitized by Google

doxen auf die Trinität zu weisen, also zu enthalten, daß das den drei Personen gemeinsame göttliche Wesen gelitten habe, mithin der Patripassianismus nur in gesteigerter trinitarischer Form hier wiedergekehrt sei. Und wenn auch gesagt würde, nicht das gemeinsame Wesen, sondern nur das des Sohnes habe gelitten, so habe ja der Sohn doch kein anderes Wesen, als Vater und Geist, und Theopaschitismus in dieser Form ließe sich nur bei einer arianisirenden Wesensverschiedenheit des Sohnes von Vater und Geist abwenden. Es ist an sich wohl möglich, daß Petrus in religiösem Interesse das göttliche Wesen des Sohnes selbst als ein solches gedacht hat, das sich aus Liebe in die Leidentlichkeit gesetzt habe, doch fehlen die nähern Nachrichten. Er könnte auch eutychianisch gedacht haben. Dagegen ist es gewiß, daß solche Monophysiten, welche den Eutychianismus verwerfen, die Formel in dem Sinne vertheidigen, daß sie nur um der, mit dem Sohn Gottes vereinigten Menschheit willen, ihm das Leiden zuschreiben. In der Kirche aber drang in diesem letzteren Sinne die Formel, daß Einer aus der Dreieinigkeit gelitten, nach längerem Widerspruch aus Veranlassung des Johannes Marentius durch, der mit scythischen Mönchen i. J. 519 nach Constantinopel kam und die Anerkennung derselben forderte. Zwar er selbst drang in Constantinopel nicht durch, daher er sich an Hormisdas von Rom wandte, der aber die Formel als häretisch ansah.[6] Jedoch da die Formel vielen Anhang unter Mönchen und zum Theil auch Theologen fand, unter welchen besonders der Diakonus Fulgentius Ferrandus zu nennen ist,[7] bei dem Volke aber ohnehin den größten Beifall hatte, so ward sie vom Kaiser Justinian durch ein Edikt vorgeschrieben, von der fünften öcumenischen Synode aber i. J. 553 ihre Verwerfung anathematisirt.[8] Das Interesse dieser Frage ligt noch besonders darin,

[6] Mansi T. VIII, 498. Anders Johannes II, vgl. Baur II, 72.

[7] Vgl. Fulgentius Ferrandus (v. Carthago) de duabus in Christo naturis et quod unus de Trinitate natus passusque dici possit. Bibl. Max. Lugdun. IX, 502 f. — Confessio Maxentii ib. S. 534 f.

[8] Mansi T. VIII, 765 ff. IX, 384. Anathemat. X, vgl. Baur l. c. II, 61—72. Walch, Histor. der Ketzer. VII, 248 ff.

Digitized by Google

daß sie die Aufforderung enthält, die Christologie wieder einmal mit der Trinitätslehre zusammenzuschauen. Ist der Sohn Gottes unauflöslich und ewig mit der Menschheit geeint, ja gehört diese zu seiner Person, so tritt eben damit die Menschheit auch in den Kreis der Trinität ein, denn die Menschwerdung soll nicht blos eine Thätigkeit, sondern auch ein Sein des Sohnes Gottes ausdrücken. Allerdings ist hiermit noch keineswegs eine Veränderung in das innere Wesen Gottes hineingetragen, sofern nur festgehalten wird, daß der Sohn Gottes als solcher nicht gelitten habe; wohl aber ward der Sohn durch die Menschwerdung was er nicht war, ohne Veränderung in dem was er war, und dieses Werden ist entweder nur etwas Accidentelles, ihm Aeußerliches, was damit stritte, daß er ohne Menschheit ewig gar nicht mehr gedacht werden kann, oder hätte, um die Veränderung auch in Beziehung auf das Menschwerdenwollen auszuschließen, zurückgegangen werden müssen auf eine ewige Bestimmung der Menschwerdung, die in Gottes wesentlichem Willen liege. Dahin gieng man nun freilich nicht fort, wohl aber zeigt die Stellung der Frage das Bedürfniß, die immanente ewige göttliche Sphäre mit der ökonomischen zusammenzuschließen, indem diese in jene zurückgeführt wird. Unverkennbar aber waltet dabei auch ein religiöses Interesse, und zwar wohl noch ursprünglicher als das logische. Die Gottheit des Sohnes soll in der ganzen Majestät, in welcher sie innerhalb der Trinität vor Augen steht, an dem Werke der Versöhnung, an dem Leiden für die Welt, sich betheiligen. [9])

[9]) Anders lautet z. B. noch das Wort des Amphilochius von Iconium, (A. Mai, Tom. VII, S. 15 a) der nicht blos das Leiden der Gottheit in ihrem eigenen Wesen, sondern auch den Satz verwirft: Die Gottheit leide am Fleisch oder durch ihr Fleisch. Man könne nur sagen, Christus leide. Der Logos eigne sich zwar was seinen Tempel betreffe an, aber leide dabei nicht selbst. Vgl. das Weitere bei Baumgarten-Crusius, Compend. der Dogmengeschichte S. 203 und 204. Baur, Trin. II. S. 61—68. — Die nothwendige Folge der kirchlichen Anerkennung dieses Satzes war, daß der Begriff der Person auch in Beziehung auf den Vater und Geist dem der Person des Gottmenschen analog geformt, die Unterschiede also mehr dem Tritheismus zugebildet werden mußten. Es ist daher

Digitized by Google

Wie der Theopaschitismus der innigen Einheit der Person dadurch dienen will, daß er möglichst auch das Menschliche sich will in das Göttliche hinein reflektiren lassen, so führte dasselbe Interesse auch dazu, die Menschheit dadurch der göttlichen Seite zu nähern, daß sie innerhalb der Unio ihr verähnlicht gedacht wurde. Darüber nun war zwar allgemein kein Zweifel, daß irgendwie Christi Menschheit durch die Verbindung mit dem Logos nicht etwa blos geehrt, sondern erhöht sei, wenigstens seit der Auferstehung: und da es allgemeine Voraussetzung war, was Johannes Cassianus († 448) in der Schrift de Incarnatione Domini, ed. Cratander 1524, S. 17 sagt: nec quasi per gradus et tempora proficientem in deum, alterius status fuisse ante resurrectionem credamus Christum, alterius post resurrectionem sed eiusdem plenitudinis atque virtutis (Citat aus Leporius, vergl. Cassian selbst, S. 47 u. 137), so mußte folgerichtig auch für die Menschheit der Stand der Erniedrigung an sich aufgehoben sein, wenn nicht ihr oder der Gottheit Wille die Knechtsgestalt wieder setzte, die durch die Unio ausgeschlossen war. Aber die Lehre von einer unmittelbar absolut fertigen Menschwerdung war in der Kirche noch keineswegs so bestimmt und folgerecht durchgearbeitet, daß nicht im Widerspruch damit ein stetiger, ja für die Menschheit natürlicher Zustand anfänglicher Unvollkommenheit, Schwäche und Entwicklungsbedürftigkeit statuirt worden wäre. Die monophysitische Richtung nun mußte dazu dienen, auch in diesem Punkte die Kirche in Entscheidung zu setzen. Eine Partei derselben,

---

nicht zufällig, noch blos aus aristotelischer Philosophie abzuleiten, daß im 6. Jahrhundert angesehene Monophysiten wie Johannes Askusnages und Johannes Philoponus sich dem Tritheismus zuwandten, gegen den dann der Monophysit Damian den Tetradismus aufstellte. Daß der Begriff der trinitarischen Person früher in der Kirche auch anders gefaßt wurde, haben wir Bd. I, S. 904 — 938 gesehen. Auch traten Kirchenlehrer z. B. Eulogius von Alex., (A. Mai VII, 18) Anastasius Sinaita (Galland. XII, 240) de Trin. dem entgegen, und lenkten zum Standpunkt sec. IV zurück.

Digitized by Google

durch Julian, Bischof von Halicarnaß gestiftet, Julianisten, glaubt um der Einheit der gottmenschlichen Person willen lehren zu müssen, daß Christi Leib, wesentlich mit dem Logos vereint, das unzerstörliche Leben desselben (ἀφθαρσία) nach physischer Nothwendigkeit als ihr durch Gnade gewordenes Eigenthum, gleichsam als höhere zweite Natur, durch welche die erste aufgehoben sei, schon vor der Auferstehung besessen habe. Ihre Gegner nannten sie daher Aphthartodoketen, was sie ihnen mit dem Namen Phthartolatren zurückgaben. Darüber natürlich waren sie Alle Eins, daß Christi Menschheit auch belebende Kraft habe, und daß der Logos, der das Leben ist, ihr Leben sei. Aber erstens gaben die Kirchenlehrer nicht zu, daß die Mittheilung der göttlichen Kraft an die Menschheit an der Natur dieser etwas verändert habe, oder dadurch ihre Homousie mit uns beeinträchtigt sei; indem vielmehr diese Mittheilung nur eine Steigerung ihrer Kraft müsse genannt werden (augmentum nach Leo). [10]) Zweitens wollten sie nicht zugeben, daß die Menschheit Christi diese höheren Prädikate als natürlichen Besitz habe. Aber offenbar widersprach sich dieses Beides; bringt die göttliche Mittheilung nur die Vollendung der Natur selbst, so ist das Mitgetheilte zu dieser vollen Natur zu rechnen, und gehört es nicht zu dieser Natur selbst, so bringt es, gleichwohl ihr mitgetheilt, die Natur aus ihrem eigenen Wesen heraus, und selbst die Aufhebung der menschlichen Unvollkommenheiten ist dann gleichsam eine bleibende Ekstase oder Entrückung der Menschheit aus ihrem eigentlichen Wesen und nicht ihre eigene Vollendung. Und da der magische Begriff der Gnade auch in der Kirche schon Geltung genug besaß, so konnten diese Monophysiten mit um so mehr Recht Zustimmung dazu verlangen, daß die Menschheit Christi durch die Unio von Anfang an aufgehört habe der unsrigen wesensgleich zu sein, vielmehr in ein anderes Sein übergegangen sei. Sie bilden daher jene Sätze von Eutyches und Dioskur dahin fort, es könne von Christi Menschheit nicht gesagt werden, daß sie nach der Physis, wie sie ihr seit der Unio zukommt, den

[10]) s. o.

Digitized by Google

menschlichen Schwächen und Leiden zugänglich war, sondern Christi Leib so gut wie die Gottheit sei an sich oder nach seiner Natur auch über die physischen, tadellosen Bedürfnisse und Schwächen (πάθη ἀδιάβλητα) erhaben. Er ist ἄφθαρτος und hatte die Beschaffenheit des Leibes Adams vor dem Falle an sich, welcher, wenn Adam nicht sündigte, auch nicht sterben konnte. Diese Uebernatürlichkeit des Leibes Christi sollte die Wirklichkeit desselben nicht läugnen, wohl aber meinten sie, die Liebe Christi um so stärker hervorzuheben, da sie nun das Leiden nicht blos, sondern auch die Möglichkeit des Leidens einem freiwilligen Liebesacte zuschrieben, durch welchen Christus sich erst der Unleidentlichkeit seines Leibes begeben, und in die Leidensfähigkeit, so wie in das Leiden versetzt habe. Wir haben schon oben gesehen, wie auch Hilarius von Pictavium hieran streifte, wiewohl er durch seine Lehre von der Entäußerung die unmittelbare Vergöttlichung der menschlichen Natur moderirte. Dem religiösen Interesse wäre auch (wenn die Julianisten nicht einem physischen Proceß in Betreff der Folgen der Unio gehuldigt hätten) vollkommen genügt gewesen mit dem Satz: daß Christi Menschheit zwar nicht ohne die natürliche Schwäche und Leidensfähigkeit war, daß aber jede äußere Ursache des Leidens, so wie die Sterblichkeit durch die geistige Kraft Christi überwindlich gewesen wäre, wenn nur sein ethisches Wesen dieses zur Aufgabe gesetzt hätte. Und in der That haben, nach der Angabe des Timotheus [11]) einige Julianisten gesagt, Christi Leib sei der Potenz nach (δυνάμει) φθαρτὸς geblieben, aber durch die Kraft des Logos über die Wirklichkeit der φθορά hinausgehoben worden. Doketismus wollten sie darum noch keineswegs, sondern nur den Liebesact

---

[11]) De recipiendis haereticis Cotelerii Monum. eccl. Graec. T. III, 397. Das wird auch die Meinung des Philorenus sein, wenn auch er die Identität des Leibes Christi mit dem des Adam behauptete: potuit non mori, nicht aber non potuit mori. Vgl. über die Julianisten oder Gajaniten Leontius de sectis Actio V, 3. bei Galland. Bibl. XII, 640. Nicephorus l. c. XVII, 29. A. Mai Coll. N. l. c. und Assem. Bibl. Vatic. Catal. T. I, 3. S. 229 f. Gieseler l. c. P. II, 4—10.

Digitized by Google

Christi, durch den er seinen Leib zum Leiden bestimmte, nicht aber blos der vergöttlichenden Einwirkung sich enthielt, um so mehr hervorstellen. Aus dem Angegebenen wird begreiflich, daß auch in der Kirche jener Zeit solche Sätze als Verherrlichungen Christi, seiner Majestät und Liebe, Anklang finden konnten. Und in der That hat wiederum Justinian versucht die Lehre der Aphthartodoketen durch ein Glaubensedict zur kirchlichen zu stempeln. Aber es fand keine kirchliche Anerkennung; die Kirchenlehrer sahen, daß bei der Annahme solcher Entrückung der gemeinmenschlichen Physis Christi in eine übernatürliche Natur vermöge unmittelbarer physischer Wirkung der Unio — die Menschheit selbst in allen ihren wesentlichen Bestimmungen der Quantität und Faßbarkeit, der Sichtbarkeit, Begränztheit und Qualität aufgehoben und ein anderes Wesen, d. h. eigentlich das Göttliche an die Stelle gesetzt, mithin durch diese absoluteste Wirkung der Unio die Menschwerdung geläugnet wäre. Nur momentan, für bestimmt praktische Zwecke würde so die Menschheit zur Wirklichkeit hergestellt, die für gewöhnlich nicht mehr vorhanden vielmehr höchstens der Potenz nach, sei es im Willen des Logos, sei es in der übernatürlichen Leiblichkeit fortdauerte. Eine Partei der Julianisten gieng bis dahin fort, daß Christus seit der Menschwerdung auch nicht nach seiner Menschheit die Creatürlichkeit beizulegen sei, sondern daß Christus auch als Mensch, Gott und Schöpfer genannt werden und darum Gegenstand der Anbetung von Anfang an sein müsse. [12]) Diese Partei, Aktisteten genannt, während sie ihre Gegner Ktistolatren nannte, will also bis dahin fortschreiten, alles Menschliche in Christus von Anfang an als göttlich zu denken. Reinen Doketismus scheinen auch sie so wenig gewollt zu haben, als

[12]) Timotheus de recept. haeretic., Cotelerius monum. Eccl. graec. T. III, 398. Assem. bibl. orient. T. II. Die Julianisten hatten besonders in Armenien ihren Sitz; in Aegypten entsprechen ihnen die Gajaniten. Ihr Gegner ist der monophysitische Patriarch Damian der sich zu Severus hält. Im achten oder neunten Jahrhundert scheinen sie in Syrien und überhaupt in Asien, mit Ausnahme Armeniens, untergegangen, nicht minder in Aegypten; aber ein Theil drang nach Aethiopien und Nubien, wo sie einen eigenen Patriarchen hatten.

Digitized by Google

die apollinaristische Lehre von einer ewigen Menschheit in Gott selbst. Vielmehr dürften sie zu ihrer Ansicht dadurch gekommen sein, daß die Menschwerdung nach allgemeiner monophysitischer Lehre sich durch Negation jeglichen Substrates für die menschlichen Prädicate vollzogen haben sollte. Indem nun so der Logos sich nur mit menschlichen Prädicaten charakterisirt, und noch dazu von Anfang an alle diejenigen Prädicate negirt, die an ein menschliches Werden erinnern, so schien für die Kreatürlichkeit das Substrat zu fehlen, ja dieses Prädicat keine Stelle mehr für Christus zu finden. [13]) Das aber darf man wohl sagen, daß, wenn das Fortbestehen des Menschlichen als solchen damit vereinbar sein soll, daß es vom Anfang der Unio an alle Prädicate verlor, die mit dem göttlichen Sein, mit der Eingliederung in das göttliche Wesen unvereinbar wären, so ist das menschliche Wesen und das göttliche auch an sich nicht verschieden, sondern nur accidentell, und diese accidentellen Differenzen hebt dann die Unio auf.

Dieser Satz von der Wesensgleichheit des Göttlichen und des Menschlichen überhaupt, und zwar der unmittelbaren, ist nun von einem der bedeutendsten Monophysiten Stephanus Barsudaili [14]) um d. Jhr. 488 aufgestellt worden. Er soll gelehrt

---

[13]) Alle monophysitischen Sätze, welche theils Menschliches auf Gott, theils Göttliches auf den Menschen übertragen, beides im Interesse einer innigen Einheit der Person, hat die lutherische Lehre in der communicatio idiomatum angenommen, nur aber auf Grund einer bleibenden Zweiheit der Substanzen. Von hier aus stellt sich die lutherische Lehre als eine Combination des Chalcedonensischen und Monophysitischen Typus, aber freilich in einer Form dar, in welcher noch mehr eine Zweiheit von Schichten auf einanderfolgender Lehrbildungen als eine innige Durchdringung beider wahrzunehmen ist.

[14]) Barhebräus oder Abulpharagius gibt an, er habe seine Ansichten in einer Schrift niedergelegt, als deren Verfasser er den Lehrer des Dionysius Areopagita, Hierotheus, angegeben habe. Vgl. Assem. Bibl. Orient. T. II, S. 30 f. 290. 291. Barsudaili war nach dem Zeugniß des Xenaias ein gelehrter Mann und Schriftsteller, besonders Commentator von heiligen Schriften, aus Edessa. Gegen ihn schrieb Xenaias einen warnenden Brief nach Edessa, in welchem er als seine Lehre angibt, daß die Strafen

Digitized by Google

haben: wie Vater, Sohn und Geist Eine Natur sind und der Leib des Wortes mit diesem wesensgleich ist, so wird auch jegliche Kreatur der Gottheit wesensgleich (consubstantiell) werden.

Er scheint jedoch nicht eine unmittelbare wirkliche Göttlichkeit aller Dinge angenommen zu haben; denn die Stelle: „heute und morgen thue ich Wunder, und am dritten Tage werde ich enden“ erklärt er so: „Wir stehen am sechsten Wochentage (Freitag) der die gegenwärtige Weltzeit bezeichnet die er auch die böse nennt; der Sabbath, Christi Ruhetag nach dem Tode, scheint ihm chiliastisch eine Sabbathzeit bedeutet zu haben, worauf die perfectio folge, wo Gott Alles in Allem, Alles gleicher Natur und gleichen Wesens mit Gott sein werde. Daher darf auch des Xenaias Anklage, daß er die Taufe aufhebe und die Sakramente, wohl nicht so verstanden werden, daß er den Unterschied von Natur und Gnade überhaupt fallen laße, sondern vielleicht origenistisch (vgl. Assem. I, 303) hat er die Wiederbringung aller Dinge durch Vermittlung wie von Strafen für die Bösen, so von Christi Erscheinung angenommen. Damit besteht aber wohl, daß er potentiell Alles als wesensgleich mit dem Göttlichen kann angesehen haben. Glaubwürdige Männer, sagt Xenaias, haben ihm berichtet, sie haben in seiner Zelle die Inschrift gefunden: „die ganze Natur ist wesensgleich mit Gott“, er habe aber aus Furcht vor der darüber entstandenen Aufregung die Inschrift wieder ausgelöscht. Wenn nun auch gerathen sein dürfte, ihm rohen Pantheismus nicht zuzuschreiben, so muß er doch die pantheistische Ansicht, die nach dem Früheren hinter dem Monophysitismus schlummert, folgerichtiger entwickelt haben, und es ist kein gerechter Grund zu zweifeln, daß er nicht blos gesagt hat, die göttliche Natur und die menschliche seien

des Jenseits nicht ewig währen, sondern die Gottlosen, wie auch die Dämonen, durch Feuer gereinigt, Barmherzigkeit erlangen werden. Am Ende werde, wie Paulus sage, Gott Alles in Allem sein und Alles in die göttliche Natur verwandelt werden. Eine verwandte Erscheinung dürften auch die Ἰσόχριστοι, origenist. Mönche in Aegypten sein. Siehe Evagrius K. G. 4, 38. Baumgarten-Crusius Comp. der Dogmengeschichte S. 207.

Digitized by Google

in Christus zur Wesensgleichheit gebracht, sondern die Menschheit überhaupt sei wesentlich göttlich. Er scheint nämlich nicht einmal wie Origenes eine Freiheit, sondern vielmehr ein Fatum statuirt zu haben. [15])

Wenn die bisher betrachteten Monophysiten als Fortsetzung des Eutychianismus angesehen werden können, und ihnen immermehr der Unterschied des Menschlichen vom Göttlichen sich verwischt, so ist dagegen jetzt noch die zweite bedeutendere Hauptklasse derselben zu betrachten. Die vornehmsten Monophysiten Xenaias oder Philoxenus und Severus versuchten, in der Einheit einen aufbewahrten Unterschied des Göttlichen und Menschlichen aufzuweisen. [16]) Xenaias hält zwar auch an dem Satz fest: Einer aus der Dreieinigkeit ist gekreuzigt, [17]) auch will er nur von freiwilligen, nicht natürlichen Leiden Christi wissen. [18]) Aber das Letztere konnte er, auch wenn er es nicht blos von der Gottheit sagt, so meinen, daß die Menschheit Christi die Nothwendigkeit des Leidens nicht gebracht hätte, wenn der Sohn Gottes sich nicht freiwillig dazu bestimmt hätte. Er hat [19]) in acht Sätzen seine Lehre zusammengefaßt und die Eutychianer verworfen, die er Phantasiasten nennt. Die Person des Sohnes

---

[15]) Assem. II, 32.

[16]) Ueber Xenaias vgl. Assem. II, S. 10—46; über Severus Leontii Monachi Hierosol. Apolog. Conc. chalcedonens. (um 610). Galland. Tom. XII, 719—750. Leontii Byzantini solutiones argumentationum Severi, ibid. 708—715. Ang. Mai. Tom. VII, S. 8. 9. 71. 73. 123. 136 ff. 151. 277—281. 283 f. 285—290 und 307. Beide blühten im ersten Viertel des sechsten Jahrhunderts, hatten Zeno's Henotikon angenommen, und lebten in bischöflichem Ansehen als Patriarchen bis zur Verfolgung des Monophysitismus unter Justinian um 522. Beide zusammen können als Stifter desjenigen Monophysitismus bezeichnet werden, den die Jacobiten bis auf diesen Tag festhalten, und welcher sich auch in Aegypten wahrscheinlich seit Damian die Herrschaft errang. Die Kopten huldigen ihm noch heute.

[17]) Assem. l. c. S. 28.

[18]) Assem. S. 4.

[19]) In einem Buche de trinitate et incarnatione, Assem. 25 ff. Vgl. besonders S. 29.

Digitized by Google

selbst, Gott das Wort, sagt er, stieg vom Himmel und wohnte persönlich in der Jungfrau, derselbe ist aus der Jungfrau Mensch geworden, aus ihrem Fleisch und ihrem Gebein, persönlich ohne Verwandlung; ist ein sichtbarer, tastbarer, zusammengesetzter Mensch geworden, während er als Gott in seiner Geistigkeit, Feinheit und Einfachheit blieb, wie sie Gott ziemt. [20]) Derselbe, der Gott ist, wurde Mensch, also auch derselbe, der Gott ist, wurde geboren aus der Jungfrau, aus der er seinen wahren Leib hat. Er ist nicht ein Anderer und Anderer, kein Anderer war das Kind das gesehen wurde und der erhabene höchste Gott, das Wort. Auch wuchs jene Eine Person Gottes, die Mensch wurde, nicht in eine Zweiheit empor, sondern in allen Worten, Thaten, Wundern und Leiden, wie verschieden sie sind, ist nur Ein und derselbe Gott das Wort, Mensch geworden ohne Verwandlung, und wie Christo oder dem Sohne das Werk des Leidens und Todes zugeschrieben wird, so ist es auch tadellos zu sagen, daß Gott oder das Wort gekreuzigt oder gestorben sei. Denn jener Eine Eingeborene in der Welt Erschienene und in allem Menschlichen, außer der Sünde Versuchte ist Christus, der Sohn von Natur, der Sohn von Natur aber muß auch Gott von Natur sein, hat also der Sohn gelitten, der nicht durch Gnade, sondern durch Natur Sohn ist, so hat Gott gelitten und ist gestorben, nicht aber ein Mensch, der von ihm getrennt oder ihm folgsam ist, oder in welchem er wohnt, wie Einer in einem Andern. Er will Eine Natur weder so daß die Gottheit oder Menschheit absorbirt würde durch Verwandlung der Einen in die Andere, noch so, daß durch doppelseitige Verwandlung oder Vermischung ein drittes, gleichsam chemisches Produkt gesetzt würde, sondern er will Eine Natur, die aus zweien geworden, nicht einfach, sondern doppelt sei. Der technische Ausdruck dafür wurde *μία φύσις σύνθετος* oder *μία φύσις διττή*. Seele und Leib sind ihm und den Seinigen gleichfalls das vornehmste Bild, nur daß diese beiden nicht als zwei besondere Theile oder Substanzen von ihnen können gedacht

[20]) Xenaias war, wie manche Monophysiten gegen den Bilderdienst, ja gegen die Abbildung unkörperlicher Wesen. Gott müsse im Geist und in der Wahrheit angebetet werden. Assem. II, S. 21.

Digitized by Google

worden sein. Um dieses Bild unschädlich zu machen, sagen nun die Kirchenlehrer: auch der Mensch bestehe aus zwei Substanzen, nur mißbräuchlich rede man von Einer menschlichen Natur. [21])

Obwohl Xenaias in so großem Ansehen der Orthodoxie bei den Monophysiten stand, daß Severus im Streite mit Julianus ihn um sein Urtheil bat, so ist doch eigentlich Severus, der Patriarch von Antiochien seit 511, der wissenschaftliche Stimmführer des compacteſten Theiles der Partei auch für die spätere Zeit, und mit ihm beschäftigt sich auch vornemlich die bedeutendere kirchliche Polemik. Die nach den Berichten über ihn vorhandene Schwierigkeit, seine Ansicht zu treffen und im Zusammenhange zu überschauen mag sich theils durch seine Stellung zum Henoticon des Kaisers Zenon erklären, dem er sich anschloß, in Folge dessen er mit seiner Partei sich als noch in der Kirche stehend betrachtete, theils im Zusammenhange damit aus der Stellung zu Cyrill von Alex., mit dem er in allen Hauptpunkten eins sein wollte und war, dessen Nachgiebigkeit gegen das orientalische Symbol auch mit in den Kauf zu nehmen war. [22]) Bei dieser Lage der Dinge wird man auf seine Worte genau achten müssen; denn bei der vermittelnden Stellung die er sucht, schmiegt er sich den hergebrachten kirchlichen Formeln so viel als möglich an, gibt aber auch Auskunft über den Sinn in welchem er das thut.

---

[21]) So der römische Bischof Gelasius I. de duabus naturis in Christo adv. Eutych. et Nest. Bibl. Max. PP. Lugd. T. VIII, 699 ff., 702. Daran schloß sich in der spanischen Kirche der Lehrtropus an, daß Christus sei Eine Person aus drei Substanzen (oder Naturen) zusammengesetzt; s. u. Gelasius zieht wie Leo auch das heil. Abendmahl herbei. Wie die Elemente obwohl durch den heil. Geist in die göttliche Substanz versetzt doch in suae proprietate naturae verbleiben, so auch die menschliche Natur in Christus.

[22]) Timotheus (nicht wie Leont. von Jerusal. will, der Ailuros, vgl. Gieseler l. c. I, 7.) sagt nach Galland. T. XII, und A. Mai. l. c. 138 er habe, wie Noahs Söhne, die Blößen des Vaters Cyrill zu decken gesucht und sei dadurch in den Schein von Widersprüchen gefallen. Daß diese nicht blos Schein seien, ist die stets sich wiederholende Behauptung der Polemik aus der Kirche gegen ihn.

Digitized by Google

Cyrill, sagt er, habe mit Recht gelehrt „aus zwei Naturen“, aber daraus habe das Chalcedonense gemacht: „in zwei Naturen“, und nehme auch nach der Unio eine fortdauernde ἐνέργεια auch der Menschheit Christi an. Und Leo gehe so weit, zu sagen, daß Christus das Menschliche gethan habe nach der menschlichen Natur, das Göttliche nach der göttlichen, während vielmehr seit der Unio Alles gottmenschlich sein müsse. Allein eine rein menschliche ἐνέργεια setze auch ein rein menschliches Substrat oder eine rein menschliche Monas voraus, neben der göttlichen: einen zweiten Brennpunkt als wirkende Ursache der rein menschlichen Thätigkeit. Aber das zerstöre die Lebenseinheit. [23]) Wolle man nun diese Zweizahl von Substraten oder Subjecten (ὑφεστῶτα) nicht, so müsse man auch nicht die Zweizahl der Thätigkeiten wollen. Und wiederum, wolle man die Einheit dieser, so müsse man auch die Zweizahl der Naturen ausschließen, als besonderer, für sich bestehender Brennpunkte (μονάδες ἰδιοσύστατοι). Er argumentirt also aus der gottmenschlichen Beschaffenheit der erlösenden Thätigkeit für die Einheit auch der Natur.

Aber auf der andern Seite will auch er von οὐσίαι, φύσεις, ἰδιώματα innerhalb der Person Christi reden. Er verwirft nicht blos den Eutyches, sondern will so gut als Nestorius die Eigenschaften auch der menschlichen Seite fortdauernd setzen auch nach der Unio und im Unterschied von den göttlichen. Aufs Entschiedenste erklärt er sich gegen einen julianistischen Monophysiten, den Grammatiker Sergius sowohl wider die Vernichtung der einen Natur durch die andere, als gegen eine Vermischung beider durch Ausgleichung, [24]) vielmehr dauern noch verschiedene Naturen unverkürzt und unverändert, also, wie Leontius von Jerus. sagt,

[23]) A. Mai VII, 71. ἡ σύνοδος καὶ Λέων — δύο φύσεις ἐπὶ Χριστοῦ καὶ δύο τούτων ἐνεργείας (φυσικὰς, καὶ διττὰ θελήματα vgl. das flg. Frgm.) ὁρισάμενοι μετὰ τὴν ἄφραστον ἕνωσιν, δικαίως ἀναθεματιζέσθωσαν, ὡς τὸν ἕνα Χριστὸν εἰς δύο πρόσωπα καταμερίσαντες, οὐ γὰρ ἐνεργεῖ ποτε φύσις οὐχ ὑφεστῶσα.

[24]) Galland. XII, 736. Epist. ad Serg. II. ἆρα γὰρ ἦρχθη μὲν (beides Sergius Ansicht) ἡ ἕνωσις ἐκ συγχύσεως, καὶ πέπαυται ἡ σύνθεσις καὶ εἰς μίαν οὐσίαν μετεχώρησεν; ἵνα, ὡς λέγεις, ἡ ἁγία τριὰς φυλαχθῇ τριὰς, καὶ μὴ περιττὸν πρόσωπον παραδέξηται.

Digitized by Google

nach Quantität und Qualität gleichbleibend, in Christus fort.[25]) Und doch erklärt er sich aufs Bestimmteste gegen eine fortdauernde Zweizahl der Naturen, der göttlichen und der menschlichen und anathematisirt die chalcedon. Synode. Wie reimt sich das Alles? Meint er etwa, wie wir das bei Cyrill fanden, nur dieses: in Gedanken könne man auch nach der Unio noch die zwei Naturen unterscheiden, nur entspreche ihnen nichts mehr in der Wirklichkeit obschon aus zwei realen verschiedenen Factoren die wirkliche Einheit wurde? Oder läßt er die Mehrheit der ὀυσίαι zuweilen zu mit Beziehung auf den Ursprung dieser Person aus zwei Naturen, sofern man sagen kann, das Bewirkende daure im Bewirkten doch auch irgendwie fort? Allerdings braucht er auch diese Unterscheidungen (die eine z. B. A. Mai VII, 136a. 278b; die andere 280b), aber sie genügen nicht, weil er wirklich ernstlich, besonders im Kampf mit den Julianisten, eine fortdauernde Mehrheit von Naturen auch in Christus will, ebenso beharrlich aber immerfort gegen die Zweizahl von Naturen in Christi Person sich erklärt. Wir werden nur dadurch Licht erhalten, daß wir sagen: er hat das Wort Natur in dem Sinne genommen, wie man auch von der Natur oder dem Wesen der Gerechtigkeit und jeder Eigenschaft sprechen kann. In diesem Sinne hat er freilich eine Vielheit von Naturen in Christus auch nach der Unio annehmen können, die sich alle in Einem Brennpunkt vereinigen, die im höhern Sinne Natur μία φύσις sei oder ὑπόστασις; aber gegen die Zweizahl der Naturen hat er sich beharrlich verwahrt, weil da das Wort Naturen die Be-

---

[25]) Severus contra Joannem Grammaticum lib. II, cap. I, bei Galland. XII, 735. καὶ τῶν ἐξ ὧν ἡ ἕνωσις, μενόντων ἀμειώτων καὶ ἀναλλοιώτων ἐν συνθέσει δὲ ὑφεστώτων καὶ οὐκ ἐν μονάσιν ἰδιοσυστάτοις ib. 736. Ad Serg. Ep. III, sagt er, er habe den Julianisten bewiesen durch viele Zeugnisse, man dürfe den Immanuel nicht nennen, μιᾶς οὐσίας τε καὶ ποιότητος καὶ ἑνὸς ἰδιώματος. Kein Vernünftiger werde sagen, daß die Natur des Logos und die beseelte, vernünftige Menschheit hypostatisch mit ihm vereinigt geworden sei μιᾶς οὐσίας καὶ ποιότητος. Das Wort φύσις braucht er weniger gern innerhalb der Unio, doch im Sinne von οὐσία läßt er es sich gefallen.

Digitized by Google

deutung zweier besonderer Monaden, Brenn- und Sammelpunkte von Eigenschaften bekommen hätte, während er nur Einen solchen Focus in Christus zugeben zu können glaubte. [26])

Severus denkt also die Menschwerdung so, daß alle menschliche Eigenschaften in ihrer Natur oder ihrem Wesen unverändert sind, aber eingeordnet dem Ganzen der Hypostase und zwar so, daß die menschlichen Eigenschaften keinerlei eigenen Mittelpunkt oder Focus mehr haben, keine besondere Monas mehr bilden, sondern die Brennpunkte seien Eins geworden, die Monaden seien zusammengesetzt, die Substrate der Eigenschaften beider Naturen seien nicht mehr für sich (*μονάδες ἰδιοσύστατοι*) sondern bilden eine Syntheſe, [27]) und alle Idiome haben ihre Subsistenz in dieser zusammengesetzten Hypostase oder Natur. Daher müsse man sich nach dem Vorgange des Weisen, des Dionysius Areopagita, des Ausdruckes bedienen: durch die Menschwerdung Gottes (*ἀνδρωθέντος θεοῦ*) sei Eine gottmenschliche (*θεανδρικὴ*) Natur und Hypostase mithin eine zusammengesetzte entstanden und habe auch eine neue, die gottmenschliche Thätigkeit, als eine zusammengesetzte geübt (*θεανδρικὴ ἐνέργεια*).

Am liebsten führte Severus für seine Ansicht das Wandeln Christi auf dem Meere an. Es könne dieses doch nicht rein menschlich genannt werden. Andererseits komme ebensowenig der göttlichen Natur für sich das Wandeln zu. Es sei also gottmenschlich. [28]) Wie könne man da noch mit Leo sagen: „der

---

[26]) Obige Erklärung wird belegt durch das Fragment ib. 736: *ἀναθεματίζοντες τοίνυν τοὺς διαιροῦντας τὸν ἕνα χριστὸν μετὰ τὴν ἕνωσιν τῇ δυάδι τῶν φύσεων, οὐ δι' αὐτὸ τὸ λέγειν φύσεις ἢ ἰδιότητας, ἢ ἐνεργείας ὑπαναθεματισθέντες τοῦτο φαμὲν, ἀλλὰ διὰ τὸ λέγειν δύο.* Diese Monophysiten sagten: *πᾶς ἀριθμὸς ἰδιοσυστάτων ἐστὶ δηλωτικός.* A. Mai VII, 64[a] und 278[b]. Aus der Schrift gegen den Grammat.: *ἰδοὺ, τὸ μὲν δύο σκοπεῖν, τῇ φαντασίᾳ τοῦ νοῦ μόνον ἐφίσταται διακρίνοντος τὴν διαφορὰν τὴν ὡς ἐν ποιότητι φυσικῇ* ib. 279: *πῶς οὐ καταγέλαστον καὶ τὸ λέγειν δύο ἰδιότητας ἢ δύο ἐνεργείας; πολλὰ γάρ ἐστι καὶ οὐ δύο μόνον ἑκάστης φύσεως.*

[27]) Galland. XII, 735. Ep. ad Solonem.

[28]) A. Mai. S. 285. 286.

Digitized by Google

Logos wirkt was des Logos, der Leib was des Leibes ist; jener strahlt in den Wundern, dieser unterligt dem Leiden?“ Da habe man nur eine relative Gemeinschaft der Naturen, eine Einheit der Beziehung (σχετικὴ κοινωνία τῶν μορφῶν καὶ ὑπὸ γνωμικῆς διαθέσεως) wie sie Nestorius wolle. Sage man aber: die menschliche Natur sei durch den Logos in dessen Herrlichkeit und Kraft gerückt, so sei das wahr, aber nur sei damit wieder Leos Wort im Widerspruch: „jede Natur bewahre unverrückt ihre Eigenthümlichkeit.“ Vielmehr habe der Logos in manchen Fällen der menschlichen Natur nicht gestattet, nach ihren Gesetzen thätig zu sein, z. B. bei jenem Wandeln auf dem Meere und bei der Auferstehung. Beides gehe über die Gesetze der menschlichen Natur, sei eine theilweise Aufhebung derselben. Denn der Tod traf den Leib nach physischem Gesetz (gegen die Julianisten A. Mai VII, 287), wie auch die Lanze ihn physisch verwundete, weil der Logos freiwillig wollte; und so lag auch die Auferstehung über das Gesetz des gestorbenen Leibes hinaus. — Die Kirchenlehrer suchten sich durch die Unterscheidung zwischen dem Widernatürlichen und Uebernatürlichen zu helfen. Solche Kraftmittheilung Seitens des Logos gehe zwar über die menschliche Natur, sei aber keine Beraubung an ihr, keine Aufhebung, sondern eine Erhöhung ihres Wesens. Es ist aber schon bemerkt, daß sie dadurch in Widerspruch kamen mit der sonstigen Lehre von der Wesensverschiedenheit beider Naturen. Denn denken wir diese Kraftmittheilung ohne Maaß, so hat die menschliche Natur als ihr Eigenthum und wahres, ja wahreres Wesen die göttlichen Eigenschaften, die das göttliche Wesen constituiren. Man könnte freilich denken, Severus werde im Kampfe mit den Julianisten genöthigt gewesen sein, doch wieder an die Stelle gottmenschlicher Thätigkeiten einen Unterschied zu setzen zwischen menschlichen und göttlichen. Aber er konnte sagen: obwohl die Eigenschaften der menschlichen und der göttlichen Natur unverändert in Christus bleiben, so sind doch beides Eigenschaften der Einen zusammengesetzten Natur oder Person des Logos; dieser hat sich diese Eigenschaften und Leiden der menschlichen Natur angeeignet, und je nachdem sein Werk es verlangte den Leib

Digitized by Google

seinen physischen Gesetzen überlassen und das menschliche Leiden sich angeeignet, oder seine göttliche Energie bewiesen und daran den Leib Antheil nehmen lassen. Von Julian unterschied er sich dann so, daß er die Gesetze des menschlichen Leibes nur momentan suspendirt sein, potentiell aber fortdauern ließ, während Julian auch eine solche momentane στέρησις der menschlichen Seite als einen Beweis gegen die unveränderte Fortdauer der menschlichen Eigenschaften und daher für folgerichtiger das ansah, überhaupt statt dieser Unveränderlichkeit eine Verwandlung des Fleisches Christi in die göttliche Unsterblichkeit seit der Unio zu statuiren.

Die menschliche Seele Christi zog Severus, wie die bisher besprochenen Monophysiten überhaupt, nicht in nähere Betrachtung. Die Stelle: nicht wie ich will, sondern wie du willst, sagt er, beweise keinen vom Göttlichen getrennten Willen, der Satz drücke nicht Feigheit des Willens Christi aus, noch einen Gegensatz in Christus; sondern er sei ein Wort der Lehre (für uns). Vielmehr habe der Logos der den Tod nicht fürchten konnte, das Nichtsterbenwollen des Menschen sich selbst zu eigen gemacht, aber auch dem Fleisch freiwillig gestattet, das Leiden auf sich zu nehmen, wofür es physisch empfänglich war (l. c. 288), so daß also auch hier nirgends blos Menschliches oder Göttliches, sondern überall Gottmenschliches sei.

Diese Auffassung suchten die Severianer dann auch zu beweisen. Niemand nehme Anstand den Menschen μία φύσις zu nennen, obwohl er doch aus Seele und Leib, zwei verschiedenen Substanzen bestehe: ganz ebenso müsse es möglich sein, Christus μία φύσις zu nennen, obwohl Göttliches und Menschliches in ihm ohne Veränderung vereinigt sei. Lehre man zwei Naturen, aber geeinte, so müsse man auch Eine Natur lehren aber eine zusammengesetzte (A. Mai. VII, 62 ff.). Wolle man das nicht, so müsse man auch zwei Substrate ὑποστάσεις, ja πρόσωπα setzen. Denn auch wenn man nur in Gedanken die Naturen oder Substanzen unterscheide, so denke man sofort auch die Personen (πρόσωπα) mit, sofort bilde Jegliches wenn es gesondert werde, eine eigene Gestalt für sich. Dagegen schwinde sogleich die in Gedanken und Fantasie gesetzte Dyas von Hypostasen und Personen, wenn man

Digitized by Google

als in der Syntheſe ſubſiſtirend die Naturen denke, welche die Eine Hypoſtaſe und Natur des fleiſchgewordenen Logos bilden; jene Dyas laufe in Eines zuſammen (εἰς ἕν τι) nemlich in die aus beiden beſtehende Eine Hypoſtaſe, die nun folgerichtig die Perſon heiße (A. Mai 279a).

Obwohl die Monophyſiten eine menſchliche Seele Chriſti annehmen, ſo redet doch die erſte mehr phyſiſch gerichtete Klaſſe, die ihre Spitze in den Aphthartodoketen und Aktiſteten hat, faſt nur von dem Leibe Chriſti und ſeiner Verherrlichung durch den einwohnenden Logos. Bei Severus fanden wir in Beziehung auf den Willen Chriſti die Lehre, daß der göttliche und menſchliche Wille nicht blos durch die Beziehung auf das gleiche Objekt, ſondern durch die Identität des Willensprincipes Eines ſeien, und ſo ſehr er von Eutyches, Dioskur, Timotheus ſich zu unterſcheiden ſuchte, indem er in der Einheit der Natur oder Perſon Chriſti noch die Differenz der göttlichen und menſchlichen Seite aufbewahrt dachte, ſo wollte er doch in Beziehung auf die Seele eine Verſchiedenheit zwiſchen dem Menſchlichen und Göttlichen weder im Willen noch im Wiſſen annehmen. Allein wenn von ihm die Unvollkommenheit des Leibes, ſeine Sterblichkeit u. ſ. w. auf Rechnung der allgemeinen Geſetze menſchlicher Natur geſchrieben wurde, die nur momentan ſuſpendirt werden konnten, ſo ſchien die Folgerichtigkeit in Beziehung auf die Seele Chriſti etwas Aehnliches, nämlich die Annahme zu verlangen, daß zwar durch das Wirken des Logos momentan oder doch theilweiſe die Beſchränktheit der geiſtigen Energie der menſchlichen Seele Chriſti aufgehoben werden konnte, aber nicht ſo, daß nicht dieſe Beſchränktheit als Potenz übrig geblieben wäre. Und ſo trat denn nach Severus Tode der Diaconus Themiſtius in Alexandrien auf mit der von den andern Severianern (in Aegypten Theodoſianern) verworfenen Lehre, daß Chriſti menſchliche Seele uns in Allem auch im Nichtwiſſen gleich geweſen ſei. [29]) Auch in den Evangelien ſage er, daß Niemand, auch nicht der Sohn,

[29]) Galland. XII, Leont. Byz. de sectis. actio X, cap. III, S. 654. actio V, cap. VI, S. 641. vgl. Photius Cod. 280.

Digitized by Google

sondern allein der Vater die Stunde wisse, er frage, wo habt ihr Lazarus hingelegt? worin ein Nichtwissen liege.

Von ihren Gegnern unter den Monophysiten wurden sie Agnoeten genannt, und namentlich von dem severianischen Bischof Theodosius zu Alexandrien, dem Nachfolger des Timotheus bekämpft (der aber bald durch den Pöbel verdrängt zu Gunsten des Gajanus eines Julianisten, dann von Justinian wieder eingesetzt, und endlich nach Byzanz verwiesen wurde). Themistius wie Koluthos [30]) will, wie Christi Willen und Thätigkeit, so auch sein Wissen als Eins denken; denn der Erkennende sei eben so Einer gewesen, wie der Wollende und Handelnde. Ob er eine Selbstentäußerung des Logos auch in Beziehung auf das Wissen annahm, oder nur der Einheit der Person wegen ein Sichaneignen auch des menschlichen Prädikats des Nichtwissens (womit sich freilich kaum ein klarer Gedanke verbinden läßt), läßt sich bei dem Mangel der Quellen nicht ausmachen, wohl aber war diese Frage auch in der Kirche noch keineswegs zur Entscheidung gebracht.

Man sollte nemlich bei der kirchlichen Lehre von der Zweiheit der Naturen erwarten, daß die Lehre der Agnoeten, die sich nur als eine kleine Partei von den Severianern abzweigten, um so mehr Anklang bei den Kirchenlehrern gefunden habe. Und in der That fehlt es auch nicht an Solchen, die ihr günstig sind, dahin gehört besonders aus der späteren Zeit (um 610) Leontius von Byzanz, welcher daraus, daß wir ein Nichtwissen haben, Christus aber uns wesensgleich heiße, sowie daraus, daß die Schrift Luc. 2 von seinem Fortschritte in der Weisheit spreche, „so wie aus dem Zeugniß vieler, ja fast aller Väter“ schließt, es müsse Christus ein Nichtwissen beigelegt werden. Aber obschon es allgemeine Lehre war, daß Christus auf Erden nach seiner Menschheit wuchs, so hielt doch z. B. Hieronymus (ed. Vallars. T. VII, 34. in Ps. 15) für besser, die Stellen, die auf ein Nichtwissen deuten, auf die Kirche als auf ihr Haupt zu beziehen. Aehnlich Ambrosius in Luc. 2, 52. meinte, nostra

[30]) A. Mai. l. c. 73*. Cotel. Monum. l. c. 399. 406 ff.

Digitized by Google

ignoratione nescit, non quia aliquid ipse nesciret; nähmen wir zwei Principien der Intelligenz oder ein Doppelerkennen an, so wäre zu fürchten, daß wir Christum theilen. Fulgentius bezeichnet es als Irrthum, zu meinen, die Seele Christi habe nicht das volle Wissen ihrer Gottheit, mit der sie die Person gemeinsam hat. Und auch Beda in Luc. 2 sagt zwar, das Wachsen zeige die menschliche Seele, aber auch: Christus sei von der Stunde der Empfängniß an voll Weisheit gewesen, denn dieser Mensch sei in keinem Momente etwas Anderes gewesen als Gott. Aehnlich sagt Alcuin (ad Carolum l. II, 11): der Seele Christi darf nichts fehlen am göttlichen Wissen, da sie mit dem Wort Eine Person in der Trinität ist, das ist Christus. Und diese Lehre wurde immer mehr die herrschende, wobei die gewaltthätigsten Aushülfen nicht ausblieben. Die gewöhnlichste war, Christus habe öconomisch, d. h. um der Menschen willen nicht zu wissen scheinen wollen; er wolle nur sagen, daß er für seine Jünger das Wissen dessen nicht habe, was sie nicht tragen konnten, und wornach sie fragten. Wenn er aber frage, so sei das kein Zeichen des Nichtwissens, sondern eine Aufforderung zur Rede, Einleitung eines Gesprächs.[31]) In diesem Stücke wechseln also die Rollen vollständig, Monophysiten werden Agnoeten, die Chalcedonenser, welche doch auf die Doppelheit der Naturen sich stellten, huldigen dem, was man bei den Monophysiten erwarten sollte, so daß auch innerlich eine bestimmte Abgränzung zwischen beiden Parteien nicht Statt fand wie äußerlich durch das Henotikon ihre Gränzen eine Zeit lang unkenntlich wurden.[32])

[31]) Vergl. Beda Venerab. ed. Colon. 1688. Tom. III, 245 — 247. Gregorius von Tours sagt zu der Stelle „auch der Sohn weiß den Tag des Gerichtes nicht": Dieser Sohn ist der Adoptivsohn d. h. die Menschheit, daher auch die Engel voranstehen.

[32]) Auch das darf man vielleicht hieher ziehen, daß eine Reihe von Monophysiten seit dem 9ten Jahrhundert lehrt: der aus Maria Geborne ist vollkommner Gott, vollkommner, vollständiger Mensch, der Eine Person hat aus zwei Personen und Eine Natur aus zwei Naturen. (Assem. l. c. II, 125). So die Patriarchen Theodosius, Johannes (um 969) Athanasius und Dionysius V. (ähnlich d. Nestorianer s. o. S. 87. 88). Man

Digitized by Google

Seit Justinian, der die Monophysiten, nach anfangs milderer Behandlung, heftig verfolgte, riß der bis dahin so lebendige Verkehr zwischen ihnen und der Kirche mehr ab.[33]) Ihrer Patriarchen und Vorsteher beraubt, wurden sie jetzt vornemlich durch Jakob Baradai zusammengehalten, der als Bettler verkleidet die monophysitischen Gegenden durchzog, Bischöfe ordinirte, und einen kirchlichen Verband herstellte, vornemlich in Syrien. Aber die wissenschaftliche Blütezeit war für sie vorüber. Unter philosophisch gebildeten Anhängern entstanden Zweifel, ob die mittlere Stellung, welche in der Christologie Severus und die Jakobiten, Damianus, monophysitischer Patriarch von Alexandrien und Petrus d. J. von Kalliniko einnahmen, auch haltbar sei. Stephanus, ein alexandrinischer Sophist, mit dem Zunamen Niobes,[34]) lehrte, man könne nach der Unio nicht

---

darf schwerlich mit Assem. u. A. nur sagen: sie verwechseln Natur und Person in der Christologie, während sie in der Trinität das nicht thun. Sondern sie lehren (aristotelisch), eine Natur (das κοινόν, universale) könne nicht gedacht werden ohne Person, ohne ein Einzelwesen darin sie sei, daher die Chalcedonenser, wenn sie zwei Naturen lehren, auch zwei Personen sollen annehmen müssen. Sie nun, die Monophysiten, seien consequent, indem sehr wohl Eine Natur (in der Trinität) in mehren Personen erscheinen könne, aber wenigstens in Einer nothwendig bestehen müsse; andererseits es in Christus nicht bleibe bei den zwei Naturen, die nothwendig auch zwei Personen wären, sondern das sei ja das Wesen der Incarnation, die zwei Naturen und Personen Eine werden zu lassen. So umfasse Christi Eine Natur und Person nach der Menschwerdung als zusammengesetzte oder als Synthese beide in sich als dem Ganzen, vergl. Ass. II, 137. 152. Fieri nequit, ut natura sit nisi in persona. Denn nirgends sei eine natura zu finden absque persona (außer in einem Einzelwesen, ἰδικόν); ähnlich die Nestorianer (s. o. S. 86 ff.), die sich noch früher als die Monophysiten, (seit Ibas, Ass. III, 85. 154) mit Aristoteles beschäftigten und sich viel mit dem Problem abgaben, wie aus zwei Hypostasen oder ὑποκείμενα, für sich bestehenden Besonderheiten, Eine Person werden könne.

[33]) Freilich nur, um im Monotheletismus innerhalb der Kirche selbst für die monophysitische Anschauung eine Stelle zu öffnen.

[34]) Assem. bibl. orient. II, 72—77. Aus der Kirchengeschichte des

Digitized by Google

mehr (severianisch) von dem Bleiben des Unterschiedes in dem natürlichen Wesen der Dinge, aus welchem Christus sei, reden und machte sich so zum Vertreter der anfänglichen und strengern Lehre der Monophysiten. Als Damian ihm entgegentrat, begründete er seine Ansicht so, daß, wenn ein Unterschied in den Dingen, aus welchen Christus besteht, bleibe, man nicht umhin könne, auch die Naturen zu trennen und zu zählen, was auch die stete Behauptung der Kirchenlehrer war. Damian verdammte seine Lehre. Nun kamen aber um diese Zeit zwei gelehrte beredte Monophysiten Probus und der Archimandrit Joannes Barbut mit dem monophysitischen Patriarchen Petrus von Antiochien nach Alexandrien. Probus beschloß den Stephanus in einer Schrift zu widerlegen; aber, was auch der Grund mag gewesen sein, (der Patriarch Petrus soll die Hinneigung des Probus und Johannes zu der Ansicht des Stephanus frühe bemerkt haben) nach Abfassung der Schrift gieng Probus offen zu des Stephanus Ansicht von der Unhaltbarkeit der severianischen Mittelstellung zwischen Chalcedon und dem strengen Monophysitismus über, Johannes geheim. Sie verbreiteten durch Briefe und Reden ihre Ansichten in Alexandrien, bis sie von Damianus vertrieben, Probus auch abgesetzt und excommunicirt, sich nach dem Orient begaben, wo sie mit so viel Erfolg besonders bei den Mönchen wirkten, daß der Patriarch Petrus auf deren Andringen sich veranlaßt sah, eine Synode in Guba, dem späteren Sitz der jacobitischen Patriarchen zu veranstalten, auf welcher Johannes den Beweis versuchte, daß Probus mit Unrecht abgesetzt sei. Aber diese Synode excommunicirte Beide, so wie alle ihre Anhänger. Petrus schrieb im Namen der Synode eine Schrift, in der er den Lehrbegriff des Severus als den orthodoxen hinstellte, namentlich die Fortdauer eines Unterschiedes der Naturen, aus welchen Christus besteht, auch nach der Unio, aber ohne Trennung und ohne Zweizahl. Jetzt giengen Johannes und Probus zum chalcedonensischen Bekenntniß über. Theil-

---

monophysitischen Patriarchen Dionysius; cf. Photius Cod. XXIV.

Digitized by Google

weise gewiß aus Wankelmuth; wenigstens soll Probus, später Bischof von Chalcedon, vor seinem Lebensende zum Monophysitismus zurückgekehrt sein; jedoch ist bei dialektisch gebildeten Männern auch begreiflich, daß sie in der Schwebe der Severianer nicht zu bleiben vermochten, sondern zuerst versuchten, den monophysitischen Gedanken folgerichtig durchzuführen, und die Berechtigung, eine besondere Kirchenpartei zu bleiben, sich zu begründen suchten, dann aber, als dieses nicht blos nicht gelang, sondern die nothwendige Consequenz der Aufhebung alles und jedes Unterschiedes, der Doketismus sich ihnen zeigte, mehr Folgerichtigkeit in der chalcedonensischen Lehre fanden, die freilich auf die Dauer auch nicht befriedigen konnte. Jedenfalls haben sie, nach dem Tode des Petrus 591, mit großem Eifer in und um Antiochien für das chalcedonensische Concil in Schriften und in Disputationen mit Mönchen aus allen monophysitischen Klöstern gewirkt, und die Folgewidrigkeit zu zeigen gesucht, zwar eine Differenz der Naturen anzunehmen, die Zweizahl aber zu verwerfen. Sie brachten es auch dazu, daß sehr viele, besonders ganze Städte um Antiochien zur chalcedonensischen Lehre übergiengen. Für die übrigen Monophysiten hatte aber dieses Resultat der niobitischen Controverse die Wirkung, sie desto mehr in die monophysitische Tradition einzuschließen, indem nun die Lehre des Severus auch die Schlüsse einer orientalischen Synode für sich hatte.

Die Geschichte des Monophysitismus zeigt uns eine Fruchtbarkeit und Schärfe des Geistes in dieser Partei, sowie eine Kraft der Angriffe, die von den orthodoxen Lehrern der großen Kirche nicht konnte übersehen oder gering geschätzt werden. Vernehmen wir jetzt noch die vornehmsten Gründe, welche die Vertheidiger des Chalcedonense gegen die Monophysiten, besonders die Severianer vortrugen.[35]) Wenn die zwei Naturen gänzlich

[35]) Vergl. Galland. Biblioth. T. XII. Rustici diaconi disputatio contra Acephalos, S. 39—76 (um d. J. 550). Anastasii Sinaitae patriarchae Antiocheni oratio III de divina oeconomia i. e. incarnatione, (um d. J. 570) S. 246—251. Eulogii Alexandrini (um 580)

Digitized by Google

Eine sind, dann sind sie Eine Natur. Nun sagen aber die Severianer selbst, daß in Christus Das Eine Natur sei, was nicht gänzlich Eines sei, also sei ihre Eine Natur doch auch wieder nicht Eine Natur. — Bilden beide Seiten Eine Natur, so sind sie desselben Wesens derselben Substanz, so hat Christi Gottheit dasselbe Wesen wie die Menschheit. Aber das lehnen die Monophysiten selbst ab, mithin haben auch sie nicht Eine Natur, sondern differente. — Sie geben zu, Christus sei aus Gottheit und Menschheit und nach der Unio in Gottheit und Menschheit. Aber so gewiß das Erstere zweierlei Naturen bedeutet, so gewiß müssen sie die Zweiheit auch bei den Letzteren zugeben, um so mehr, als sie keine Unio der Vermischung wollen, sondern zwei zusammengegangene Naturen. — Wenn sie bekennen, Christus sei aus zwei Naturen, aber verwerfen, daß zwei Naturen in ihm seien, so sei zu fragen, ob das, woraus Einer ist und besteht, nicht in ihm sei? In wem denn sonst, wenn es überhaupt ist? Aber freilich, sie erklären sich besonders gegen die Zweizahl; „was man zähle, das trenne man," als ob man nicht auch zähle, was geeint sei und einige, was gezählt werde. Die Zahl für sich bezeichne weder Trennung noch Verbindung, ebenso wenig das Wesen einer Sache, sondern drücke nur das Quantum aus; es werde daher von ihnen auf die Zahl ein zu großes Gewicht ge-

---

capita VII de duabus naturis etc., S. 310. Leontii Byzant. scholia de sectis, S. 625 ff. 644 ff. (um 610). Eiusdem Libri tres contr. Eutychianos et Nestorianos, S. 660 ff. Eiusdem solutiones argumentationum Severi, 708—715. Eiusdem dubitationes hypotheticae, 715—18. Leontii Monachi Hierosolymitani (um 610) apologia concilii chalcedon. 719—737. Ferner A. Mai. Tom. VII, S. 10 ff., cap. VI, S. 18, cap. XI, S. 40 ff. 46. 52 ff. Leontii quaestiones adv. eos, qui unam dicunt naturam compositam J. Ch., S. 110—155. Anastasius presbyter contr. Monophys. 192 ff. Eustathii monachi ep. ad Timoth. Schol. de duabus naturis contr. Severum, S. 277—291. Boëthius de duabus naturis etc., s. u. um 510. Justinianus imperator contra Monophysitas, 292—313. Joannes Damasc. de natura composita adv. Acephalos. Nicephorus und Gelasius sind oben erwähnt. Zu den scharfsinnigsten Gegnern der Monophysitenlehre gehören mehre Schriften des S. Maximus Opp. T. I. II ed. Combefis.

Digitized by Google

legt. — Sind der Logos und das Fleisch in keiner Weise Zwei, so sind sie in jeder Weise Eins. Aber dann ist das Wort selbst Fleisch, und das Fleisch Wort, gleich ewig und gleichen Wesens mit dem Vater wie das Wort. Denn sind das Wort und das Fleisch Eine Natur und ist die Natur des Wortes und die Natur des Vaters Eine und dieselbe, so ist auch die Natur des Fleisches und des Vaters dieselbe, und da es sich ebenso mit dem hl. Geist verhält, so wäre nicht das Wort, sondern die Trinität Mensch. — Die Severianer nennen selbst die Eine Natur zusammengesetzt. Da nun die Natur des Logos einfach ist, so mögen sie angeben, wie sich die einfache Natur des Wortes denn unterscheide von Christi zusammengesetzter Natur? Offenbar durch die Menschheit, die zu der Gottheit hinzukommt. Wenn daher die zusammengesetzte doch nicht einfach sei, so sei sie zweifach und zwei Naturen seien zu lehren. — Hat Christus nie eine doppelte Natur gehabt, so kann man auch nicht mehr von einer Unio reden; hat er sie aber gehabt, wann soll die doppelte Natur Eine geworden sein, und was soll diese Eine sein: die Natur des Annehmenden oder des Angenommenen? aber was ist dann aus der andern geworden? Bestehen aber beide, wie sind sie Eine? Oder ist Christi Natur ein neues Drittes, aus beiden Zusammengesetztes? Aber dann ist Christus andern Wesens als der Vater, weil dieser nicht zusammengesetzt ist. — Ist die Einheit zwischen dem Logos und dem Vater doch unmöglich weniger innig, als die Einheit zwischen dem Logos und dem Fleisch, und ist gleichwohl der Vater und das Wort eine Zweiheit; wie sollen das Wort und das Fleisch in keiner Weise zwei sein? (Dieser Grund traf besonders die Tritheiten unter den Monophysiten.) — Die Monophysiten sagten: die Natur ist nie weniger, als die Person, schließt das Personsein bei Vernunftwesen in sich, so daß, wer zwei Naturen annehme, auch zwei Personen setzen müsse. Die Mehrzahl trenne, die Monas sei ohne Quantität und daher an ihr selbst ἰδική. Die Orthodoxen entgegnen: das ἰδικὸν werde durch die Hypostase bezeichnet, die Natur aber sei der Ausdruck für das κοινὸν (Allgemeine). Seien nun die zwei Naturen nicht Eins nach der Hypostase, so seien sie Eins nach der Natur. Sei aber Gottheit

Digitized by Google

und Menschheit Eine Natur, so sei diese eine Natur der Gattungsbegriff, der unter sich die Gottheit und die Menschheit habe, welche ja doch auch in Christi zusammengesetzter Natur irgendwie fortdauern sollen. Seien nun Gottheit und Menschheit zwei Besonderheiten (Arten oder Individuen) unter demselben Gattungsbegriff, so verhalten sich Gottheit und Menschheit in Christus zu einander wie zwei Individuen, und an diesem Punkte schlage der Monophysitismus in Nestorianismus um.[36]) Mithin müsse man auf die Einheit der Natur in Christus verzichten, sie habe ihre Stelle in der Trinität, wo sie das allgemeine göttliche Wesen bezeichne, zu welchem dann die besonderen Brennpunkte charakteristischer Eigenthümlichkeiten kommen, so daß Verschiedenheit der Hypostasen bei Einheit der Natur sich ergebe. Aber in der Christologie verhalte es sich gerade umgekehrt. Da sei, wenn man nicht nestorianisch lehre, Einheit der Hypostase und Verschiedenheit der Naturen zu setzen, in beiden Dogmen aber bezeichne die Substanz oder Natur das Allgemeine oder Mehreren Gemeinsame (die göttliche Natur Christi ist Natur auch des Vaters und Geistes, die menschliche auch die Natur aller andern Menschen), die Person das Individuelle ἰδικόν, was also sowohl den Sohn von Vater und Geist unterscheidet, als den Gottmenschen von andern Menschen. Person unterscheidet sich von der Natur, wie das Accidens, Hinzukommende von der Substanz. In Gott freilich ist dieses Accidens, das Hypostase ist, unauflöslich mit dem Wesen verbunden, ja im Verhältniß zum Wesen nicht Accidens zu nennen, sondern im Verhältniß zu den andern Personen. Die Monophysiten dagegen brauchen das Wort Natur, wie wir „Wesen“ sowohl vom Allgemeinen als vom Besonderen oder Einzelwesen. Alles actu Existirende muß nach ihnen als Besonderes existiren; das Allgemeine existirt nicht etwa blos auch in Besonderem, sondern nur als sich Besonderndes. Daher der Tritheismus unter den Monophysiten bei Johann Akusnages und Joh. Philoponus.[37])

---

[36]) Galland. loc. cit. 714 b.

[37]) Vergl. Niceph. Eccl. hist. L. XVIII. c. 47. 49. Wohl bewandert in platonischer und besonders aristotelischer Philosophie suchte er

Digitized by Google

Wo der Streit wissenschaftlich geführt wurde, da kam man immer auf die Frage über das Verhältniß zwischen Natur und Person. Die Nestorianer und die Monophysiten sprechen sich darüber gleich aus und stehen in demselben Gegensatz zu den Definitionen und ontologischen Sätzen der Kirchenlehrer, indem sie behaupten, die Natur könne nicht unpersönlich sein; wo eine φύσις sei, da sei auch eine ὑπόστασις. Daraus folgte nach den Nestorianern, daß in Christus, weil zwei Naturen, auch zwei selbständige Hypostasen sein müssen, obgleich in Einen Christus

---

in s. Διαιτητής (Schiedsrichter) durch dialektische Nothwendigkeit zu seiner Ansicht zu führen. Man könne von Wesen oder Natur in doppeltem Sinne reden, einmal als von einem Gemeinbegriff oder Gemeinbild ohne Bezug auf eine conkrete Existenz. Sodann aber auch, wenn man sie als gemeinsame Natur (Gattungswesen) denke, existirend in Individuen, in jedem Individuum Existenz oder Fürsichsein gewinnend, aber nicht anders existirend als in diesen Besonderungen; und was jede von diesen hat, das hat sie allein, denn das unterscheidet sie von dem Andern. So lehre nun auch die Kirche in der Trinitätslehre. Die drei Subsistenzen oder Personen seien real unterschieden durch ihre Eigenthümlichkeit. Was könne nun die Eine göttliche Natur Anderes sein, als der Gemein- oder Gattungsbegriff, der nicht real, sondern nur in der Betrachtung von jeder der Personen unterschieden sei? Diesen Gebrauch des Wortes Natur, wonach darunter die zum Individuum gewordene allgemeine Natur, oder die Natur, wie sie keinem andern Individuum weiter zukommt, zu verstehen sei, sehe man auch aus der Lehre von der Einheit der Gottheit und Menschheit in Christus. Denn nicht jene gemeinsame Gottheit, deren Begriff man in der Trinität denkt, nimmt man als incarnirt an, weil sonst auch Vater und Geist incarnirt wären; ebenso wenig die gemeinsame Menschheit als angenommen, denn sonst wäre der Logos mit allen Menschen auch den künftigen unirt. Diese allgemeine Natur existirt überhaupt nur im Begriff; eine reale göttliche Natur gibt es nur, sofern sie in Vater oder Sohn oder Geist existirt. Diejenige göttliche Natur nun, die in der Person des Sohnes besteht, sagen wir, hat sich incarnirt und wieder nicht die allgemeine Menschheit für sich, sondern eine partikulare Existenz der Menschheit allein angenommen. — Hienach individuirt sich die allgemeine Natur ewig in sich selbst, ja existirt gar nicht anders als individuell.

Digitized by Google

irgendwie vereint. Die Monophysiten aber, weil sie zwei Personen schlechthin verwerfen, verwerfen auch die Zweiheit der Naturen, mit der ihnen die Zweiheit der Personen gegeben scheint. Daß jede Natur auch Hypostase sei, suchen sie so zu beweisen: Das Wesen oder die Natur sei das allen Individuen einer Gattung Gemeinsame (das κοινόν); aber dieses existire nirgends für sich, sondern nur in einem Individuellen. Folglich könne das Wesen nur in Gedanken für sich gedacht werden, aber es sei nicht real für sich. Ob es an ihm selbst real sei, oder nur nominalistischer Begriff, darüber war damit noch nichts entschieden. Aber es folgte daraus, daß eine reale Menschheit nur als ἰδική bestehe, und ebenso die Gottheit. Alles ἰδικὸν aber nennen sie ὑπόστασις; ὑπόστασις ist ihnen das Wesen selbst, aber als individualisirtes Einzelwesen, und die οὐσία oder φύσις ist also wesentlich Einzelwesen. Jedes bestimmte ἰδικὸν oder die ὑπόστασις ist im Verhältniß zum Allgemeinen, dem Wesen (oder Gattungsbegriff) ein Accidens, das zum Wesen Hinzukommende; jedoch muß ein ἰδικὸν hinzukommen, damit das Wesen existire. Ferner unterscheidet sich das ἰδικὸν von anderm ihm Wesensgleichem durch diejenigen Merkmale, die ihm allein unter allen eigenthümlich sind. Hieraus ergab sich der Schluß für die monophys. Christologie, daß die Naturen nicht anders real gedacht seien, als wenn sie auch hypostatisch oder als ἰδικὸν gedacht sind. Das Problem wäre, das göttliche ἰδικὸν des Sohnes und das menschliche des einzelnen Menschen Jesu (in welchen ἰδικοῖς auch das Wesen gegeben ist von beiden) in eine Einheit zu bringen. So wenig es nun angienge, aus zwei Hypostasen derselben φύσις oder Gattung Eine zu machen, so handle es sich doch hier um die Einigung zweier verschiedener Naturen. Diese kann nun nicht dadurch bewerkstelligt werden, daß das doppelte ἰδικὸν beider geeint wird, während das Wesen ungeeint bleibt; denn da müßten die Wesen für sich, getrennt von den geeinten ἰδικοῖς bestehen können, sie können aber nicht für sich bestehen, sondern nur in Individuen. Es wäre da auch nur in dem Accidentellen, dem ἰδικὸν eine Einheit erreicht, in der Hauptsache, der φύσις, wäre nichts geschehen, die φύσεις, wenn sie in der Zweiheit blieben, müßten, um zu existiren, zu

Digitized by Google

einem doppelten ἰδικὸν, je ihrer Art tendiren. Mithin lohne es den Verſuch umgekehrt zu beginnen, und die Einigung an den φύσεις vor Allem ſich vollziehen zu laſſen. Gelinge dieſes, habe man aus den zweien Eine, neue, in ihrer Art einzige φύσις (die Χριστότης, das theandriſche oder gottmenſchliche Weſen), dann gelte auch von dieſer οὐσία oder φύσις, daß ſie nur als ἰδικὴ oder in einem Individuum exiſtiren könne, ſo ſei auch die Gefahr beſeitigt, daß dieſes Weſen in Chriſtus zwei Hypoſtaſen bringe. So ſei Chriſtus eine individuelle Perſon gottmenſchlichen Weſens.[38])

Die Kirchenlehrer gewannen dieſer Deduction gegenüber nicht ſogleich und allgemein einen ſicheren und klaren Standpunkt. Zwar ihre Bedenken gegen die Einigung im Gebiete der Naturen, ihre Furcht vor einer unehrerbietigen Verwandlungs- oder Vermiſchungslehre traten ſogleich hervor. Aber ſie wußten nicht ſogleich, ob ſie zugeben ſollten oder nicht, daß jede φύσις real nur exiſtire als ἰδικὸν. Nicht wenige meinten Anfangs, ſagen zu müſſen, daß in Chriſtus nicht eine individuelle Menſchheit exiſtire, weil daraus die Monophyſiten ſofort eine menſchliche Hypoſtaſe ableiteten, ſondern das allgemeine Weſen der wahren Menſchheit, nicht als Begriff, ſondern als reale Fülle gedacht, ſei vom Sohn Gottes angenommen, und hier ſchloß ſich dann leicht diejenige Form der myſtiſchen Chriſtologie an, wornach in Chriſtus die Totalität der Menſchheit als in dem zweiten Adam beſchloſſen iſt.[39])

---

[38]) Chriſtus iſt den Monophyſiten gleichſam eine ganz eigenthümliche, lebendige, unauflösliche, zur Entelechie gewordene Syntheſe, die nicht dadurch begriffen wird, daß ſie in ihre Beſtandtheile aufgelöst wird, denn dabei gienge gerade ihr Charakteriſtiſches, das ſie vom Göttlichen und Menſchlichen unterſcheidet, die Χριστότης oder das Chriſtusweſen verloren.

[39]) Anaſtaſius Sinaita l. c. c. 10—12: Die Subſtanz iſt keine partikulare Natur, ſondern univerſale. Unſer ganzes Weſen (totam massam nostram) hat Chriſtus angenommen und iſt geworden der Erſtling unſerer Natur. Denn weil er das Ganze was gefallen war erretten wollte, das ganze Geſchlecht aber gefallen war, ſo ſenkte er ſich ganz dem ganzen Adam ein, das Leben dem Geſtorbenen, drang in die Ganzheit deſſen ein, mit dem er geeint war, das Ganze beſeelend gleichſam als die Seele eines großen Leibes.

Digitized by Google

Allein da die Monophysiten entgegneten, das führe zu einem Nihilianismus, denn wenn Christus die ganze Menschheit angenommen habe, aber nicht ein bestimmtes Menschliches, so sei er nicht Etwas geworden; sei er aber nicht Etwas, so sei er Nichts;

So heißt das Menschengeschlecht Leib Christi, als welcher durch Alle gleichmäßig hindurchgeht und doch in jedem einzelnen Gliede besonders wohnt nach dem Maße des Glaubens, denn die Glieder bezeichnen eine Besonderheit, und was ihm gilt, gilt nicht von der Gesammtheit des Körpers. Und da der Apostel von Leib und Gliedern sprach, bezeichnet er zwar den Unterschied zwischen der Gattung und dem Theil, aber da er uns nicht die Gattung Christi nannte, sondern seinen Leib, so sagt er damit: Christus sei mit der Allgemeinheit unserer Substanz geeint, nicht aber mit einer besondern Individualität, denn sonst hießen wir nicht sein Leib und seine Glieder. Er wollte uns alle und ganz zu seinem Gewande oder Leib machen. Er ist beides, Gott und Mensch, aber nicht ein Gott und ebensowenig ein Mensch, er ist als Gott und Mensch durch allgemeinere Namen bezeichnet, denn er besteht nicht aus besondern Hypostasen, sondern aus den allgemeinen Substanzen. (Man sieht hier deutlich, daß Anastasius sowenig als die Monophysiten Individualität von Hypostase unterscheidet, daher vom Zugeständniß menschlicher Individualität Doppelpersönlichkeit fürchtet.) Man kann auch nicht sagen, daß er ein Theil der Substanz sei, denn die Theile der Substanzen sind wieder Substanzen, und was man Theil nennt, hat doch wieder die Art des Ganzen völlig an sich, und so wird er das Ganze zu nennen sein (dynamisch?) und nicht ein Theil: denn man kann nicht von der Theilung der Substanz reden, wie von der einer Kugel. Christus ist also nicht dadurch Mensch geworden, daß er einen Theil der menschlichen Natur annahm, sondern das Ganze. — Ebenso dürfe man auch nicht sagen, er habe nur einen Theil der göttlichen Substanz angenommen, den Sohn. Denn der Unterschied von Theil und Ganzem sei nicht auf Gott anwendbar. Gott sei auch als Sohn keine natura particularis specialis oder singularis Orat. I de S. Trinit. c. 18 S. 240. Und Rustikus ib. S. 40 sagt: Christi göttliche Natur schließt auch den Vater und den heil. Geist ein, und seine menschliche Substanz die übrigen Menschen. Diß schließt sich an die ältere Lehre an, daß Christus ἀπαρχὴν ἀνέλαβε τοῦ ἡμετέρου φυράματος, diese ἀπαρχὴ ist aber durch ihn auch ἀρχὴ Anfang und Princip universeller Art, eine universale Kraft der Wiedergebärung Aller durch seine neue

Digitized by Google

ferner wäre da Christus das allgemeine menschliche Gattungswesen; aber es sei dem Gattungswesen wesentlich, allen Individuen derselben Gattung zuzukommen, und es müßten daher alle Menschen Christus sein: so zog man sich hievon zurück, und gestand ein individuell menschliches Wesen in Christo zu, [40]) wie ver-

---

Menschheit. Johannes von Damaskus wendet dieses so: es seien zwar nicht alle Personen in Christus gestorben und auferstanden, wohl aber sei dieses unserer ganzen Natur in ihm widerfahren. L. III, c. 6. S. 213 ed. Lequien. Also nicht blos ein Mensch noch eine einzelne Menschennatur, aber auch nicht wir nach unserer Persönlichkeit, aber wir nach unserer Natur sind vom Logos angenommen. Wir sind nach unserer Natur in ihm auferstanden, gen Himmel gefahren u. s. w. Theodor Abukara, zu seiner Schule gehörig (Opuscula II, S. 386 ff.) sucht die universale Bedeutung der Menschheit Christi mit seiner menschlichen Individualität und Einzelheit zu verbinden. Man könne nicht sagen, daß Christi Menschheit und Christi beseelter mit Intelligenz begabter Körper Dasselbe seien. Sagen wir: er hat die Menschheit angenommen, so ist das die Menschheit unser Aller, die wir Menschen sind, während dagegen sein Leib und seine Seele sein vornemlich ist, denn sonst wäre er uns nicht wesensgleich oder müßte der Leib des ewigen Sohnes der Leib unser Aller sein, die wir Menschen sind. Das Allgemeine ist ihm dabei nicht Nichts, kein bloßes Gedankending, aber es ist unkörperlich, nicht in die Sinnenwelt fallend und universal, sichtbar wird dieses Unkörperliche erst durch die ἰδιότητες ὁριστικαί, die individualisirenden Prädikate. Man sieht übrigens hieraus deutlich den physischen Erlösungsbegriff der Zeit. Theodor Abuk. VI, 452: Ein in Honig getauchter Melonenkern soll die Süßigkeit, wenn er gesäet wird, auch der Frucht mittheilen; so habe Christus, indem er die Menschheit, wie sie vor der Sünde war, annahm und in den Honig seiner Gottheit tauchte, auch uns Theil an der Süßigkeit gegeben ὡς οἱ κόκκοι τοῦ πέπονος τῷ ἀπ ἀντῶν καρπῷ καὶ κατὰ διαδοχήν (per traducem).

40) Vergl. Theodor Abuk. l. c. II, 398 ff. und die Stelle bei Euthym. Panopl. P. I. Tit. VII. Die Gegner suchen durch die Frage die Chalcedonenser in die Enge zu treiben: hat der ewige Sohn ein allgemeines Wesen (κοινόν τι πρᾶγμα, τὸν καθόλου ἄνθρωπον) oder μερικόν τι etwas Individuelles angenommen? Antworten sie: den allgemeinen Menschen, oder das generische Wesen, so heißt es: dieses fällt ja nicht in die Sinne; wie kann ein Unleibliches

Digitized by Google

schieden dabei auch bis tief in's Mittelalter hinein das Principium individuationis mochte gedacht werden, sei es quantitativ als Negation (στέρησις), Limitation der Gesammtfülle der Gattung, sei es als Bereicherung des allgemeinen Gattungsbegriffs; sei es als von außen durch die Materie (σὰρξ) bewirkt, sei es als ein qualitatives, inneres Princip.

Für die kirchliche Stellung zu diesen Fragen ist besonders des Boëthius Werk gegen Nestorius und Eutyches [41]) epochebildend geworden mit seinen Definitionen von natura, substantia, persona, die er den griechischen φύσις oder οὐσία, ὑπόστασις und πρόσωπον gleich setzt. [42]) Er nun gibt zu, daß jedes Wesen oder jede Natur individuell existire; aber den monophysitischen Schluß

---

sich einigen mit einem Leiblichen? so bliebe Christus unsichtbar, wie es die allgemeine Natur ist. Und da das Allgemeine mehreren Subjekten zukommt, so hätte er viele Hypostasen, überhaupt aber wäre dann Christus uns nicht wesensgleich, denn wir sind ἄτομα. Lautet aber die Antwort: der Sohn hat μερικον ἄνθρωπον angenommen, so ergeben sich zwei Hypostasen (Nestorianisch). Es sei, wird von den Kirchenlehrern geantwortet, keines von jenem beiden, sondern vielmehr zu sagen: er habe φύσιν μερικῆ ἀνθρώπῃ angenommen, d. i. ἀτόμῳ, indem er zur Hypostase derselben ward. Diese Natur des Einzelmenschen ist zwar κοινὴ, ἐν ἀτόμῳ δέ.

41) Boëthii opp. ed. Basil. 1546. De duabus naturis et una persona Christi adv. Eutychen et Nestorium S. 948—957.

42) S. 951: Natura est cujuslibet substantiae specificata proprietas; persona vero rationabilis naturae individua subsistentia. 960: Hujus (Eutychetis) error ex eodem quo Nestorii fonte prolabitur, nam sicut Nestorius arbitratus non posse esse naturam duplicem quin persona fieret duplex, atque ita cum in Christo naturam duplicem confiteretur, duplicem credidit esse personam, ita quoque Eutyches non putavit naturam duplicem esse sine duplicatione personae. Er fragt dann noch besonders, wie denn aus zwei Naturen Eine werden könne? Nicht anders, als indem entweder die eine aufhöre, indem sie sich in die andere verwandle, z. B. ein Tropfen Wein in's Meer gegossen, oder indem die zwei Dinge sich mischen und gegenseitig modificiren, so daß aus beiden ein neues Drittes entstehe, das weder das eine ist noch das andere, indem beide agendo und patiendo durch einander bestimmt seien, wie z. B. durch Mischung von Honig und Wasser ein neues Drittes werde, der Meth.

Digitized by Google

läßt er nicht gelten, daß mithin, wer zwei Naturen in Christus lehre, auch zwei Individuen oder Personen habe. Nicht zwei Personen; denn es könne wohl eine Natur existiren, ohne Hypostase oder Person zu sein, wie die ganze unvernünftige Natur beweise; also der monophysitische Begriff von Person sei zu physisch, setze sie mit physischer Individualität gleich. Nur die geistige Natur könne auch persönlich sein. Es sei also wahr, daß Christus als wirklicher Mensch ein menschliches Individuum nach seiner physischen Seite sein müsse; aber damit seien noch nicht zwei Personen in dem Einen Christus gegeben. Aber auch nicht wie spätere vervollständigend beifügen, zwei Individuen. Denn zwar zwei Individuen desselben Wesens (Paulus, Petrus) können nicht eines werden, aber hier sei von Wesensverschiedenem die Rede. Dazu komme, daß die göttliche Natur des Sohnes kein Individuum oder Theil, Gott nicht Gattung sei, das wäre tritheistisch. Das heißt wohl: gegen den Sohn Gottes, der nicht ein Theil Gottes, sondern der ganze Gott sei, könne sich die menschliche Individualität nicht so selbständig und ausschließend verhalten, wie gegen eine andere menschliche Individualität. — Sie fahren fort: [43]) Eine geistige Natur, also auch die Christi, könne zwar allerdings nicht ohne Persönlichkeit sein, aber daraus folge nicht, daß sie an ihr selbst müsse persönlich sein, um wirklich zu sein. Die geistige menschliche Natur könne der Person des Sohnes einverleibt sein, so sei sie nicht ohne Person. Durch den assumirenden Akt dieser göttlichen Person werde eine nach Leib und Seele individuelle menschliche Natur gebildet, die von der realen Menschheit nur ein individueller Theil, nichtsdestoweniger so beschaffen sei, daß, was zum allgemeinen Begriff menschlicher Natur gehört, in aller Vollständigkeit und Reinheit darin enthalten sei. Die monophysitische Lehre aber, indem sie in Christus eine neue φύσις annehme, und zwar als ἰδική, führe dahin, daß wie überall, so auch hier die φύσις der Χριστότης eine mehrfache Individualisirung haben, also Christus seine Einzigkeit verlieren werde.

[43]) Vergl. z. B. Leontius de sectis Act. VII. bei A. Mai. l. c. T. VII, S. 52 ff. S. 13 f. 19. 20.

Digitized by Google

Diese Polemik gegen den Monophysitismus zeigt deutlich genug, daß die Kirchenlehrer Natur und Person nicht blos unterscheiden, sondern auch ein Fürsichsein der menschlichen Natur ohne eigene Persönlichkeit annehmen mußten;[44]) ferner daß, wenn sie denn doch die beiden Naturen zu einer Einheit bringen wollten, sie dieses doch nicht anders zu bewerkstelligen vermochten, als indem sie dem Apollinarismus ähnlich, die Vollständigkeit der menschlichen Natur nicht behaupteten und im Gebiet der persona eine ganz ähnliche Vermischung oder Transsubstantiatio annahmen, wie die Monophysiten im Gebiete der Natur. Nur die menschliche Individualität bewahrten sie für die menschliche Natur Christi;[45]) im Uebrigen hat trotz des Eifers für eine vom Sohn Gottes unterschieden bleibende menschliche Natur diese keinerlei Selbständigkeit, sie subsistirt nur in dem Logos. Er ist das Substanzielle, sie ist nur das selbstlose Accidentelle, wie auch das individuell Menschliche in Christus im Verhältniß zum menschlichen Gattungswesen nicht als dessen wahre reine Erscheinung, sondern als das Accidentelle gedacht ist. Dabei ist unverkennbar, daß die Kirchenlehrer im Begriff der natura und persona sich nicht gleich bleiben. Einerseits sagen sie: persona non subsistit praeter naturam; die natura sei das die persona Tragende, diese habe ihr Bestehen in der natura, welche in so fern nicht accidens, sondern Substanz sei; ja die persona sei im Verhältniß zur Natur das Accidentelle (συμβεβηκός). So, wenn von Menschlichem die Rede ist. Wenn man nun aber hievon die Anwendung auf die Gottheit machen wollte, so wird erwiedert: in Gott sei nichts Accidentelles; es habe vielmehr z. B. die Person des Vaters nicht

---

44) Ebenso wurden die Kirchenlehrer zu einer bestimmteren Unterscheidung der ὑπόστασις und der φύσις oder οὐσία auch in der Gottheit Christi durch den Einwurf veranlaßt, daß, wenn die Natur des Sohnes Mensch geworden sei, die ja auch die Natur des Vaters und Geistes ist, so seien auch diese ihrer Natur nach Mensch geworden.

45) Wiewohl auch diese nicht sicher gestellt ist, wenn die persona in Christus der Logos ist, von persona aber die obige Definition des Boëthius gilt.

Digitized by Google

wie ein Accidens sein Bestehen in einem Andern, sondern in sich; was just die Definition der Substanz ist. Ferner nimmt in Christus die göttliche Person oder Hypostase die Stellung ein, daß sie das Tragende für die menschliche Natur oder das ist, worin diese ihr Bestehen hat.[46]) Was heißt das aber anders als daß, was auch gesagt werden möge über das Verhältniß von οὐσία oder φύσις zur ὑπόστασις im Allgemeinen oder in Anwendung auf eine der Naturen, doch immer die Menschheit zur Gottheit in das Verhältniß des Accidens kömmt, das seine Substanz in dieser Gottheit hat?

Da nun aber auch der Monophysitismus, obschon er die Einigung im Gebiete der Natur will bewerkstelligt sein lassen, doch die menschliche Natur nicht etwa als eine göttliche Wesensbestimmung mit Apollinaris auffaßt und sie so ewig sichert, sondern die menschliche Natur nur als selbstloses Accidens an der göttlichen Natur denkt,[47]) mag immerhin seit der Unio die göttliche Natur als ebensosehr der menschlichen eigen gedacht sein wie umgekehrt — so erkennt man wohl, wie im letzten Grunde die beiden Parteien von einander nicht so entfernt waren wie sie glaubten. Die Monophysiten bezeichnen nur den Nisus eine innigere Einheit der Naturen zu erreichen als die Chalcedonenser, leisten aber für den Nachweis der inneren Zusammengehörigkeit des Göttlichen und Menschlichen nicht mehr als diese. Die Chalcedonenser wiederum bezeichnen den Nisus ein wahrhaftes und relativ selbständiges Menschliches ohne Vermischung und Ver-

---

[46]) Leontius bei A. Mai. l. c. S. 52 (und ähnlich Gelasius): Das ἐνυπόστατον — die menschliche οὐσία — sei was ἐν ἑτέρῳ ἔχει τὸ εἶναι, καὶ οὐκ ἐν ἑαυτῷ θεωρεῖται, die ὑπόστασις dagegen καὶ τὸν τοῦ καθ' αὐτὸ εἶναι λόγον κατέχει. Zwar ἀνυπόστατος könne man die (menschl.) φύσις nicht nennen, aber daraus folge nicht, daß sie ὑπόστασις sei, sie könne ihr Bestehen haben in einem andern, — der göttlichen Hypostase.

[47]) Die Monophysiten sagen auch, die Einheit der Person bleibe bei den Chalcedonensern nur etwas Accidentelles, Eigenschaftliches; sei nichts Reales. Vergl. die interessante Erörterung des Barhebräus sec. 13. Assem. l. c. II, 288 ff. und des Elias sec. 8. Ass. II, 96.

Digitized by Google

wandlung zu gewinnen, kommen aber im Grunde, obwohl sie es sich nicht gestehen — doch folgerecht auch nicht über die monophysitische Anschauung der Insubstantiation des Menschlichen in der Gottheit hinaus. Mögen sie auch die Substanz, in welcher die Menschheit ein selbstloses Bestehen hat, Hypostase nennen, für das Verhältniß der Gottheit zur Menschheit ändert das nichts Wesentliches. Diß ist der Hauptgrund, warum Monophysitisches immer wieder innerhalb der Kirche rekrudescirt. So ist nach dem langen vergeblichen Kampfe der Sieger zu Chalcedon mit den sich nicht gefangen gebenden Besiegten um die Mitte des sechsten Jahrhunderts in der Kirche selbst die monophysitische Strömung wieder so mächtig, daß der Dreikapitelstreit eine Zurückziehung der Gunst beweist, die der antiochenischen Richtung zu Chalcedon überwiegend zu Theil geworden war. Justinian setzte ja sogar auf der Synode v. J. 553 die Formel durch, welche das ergänzende Seitenstück zu dem θεοτόκος bildet, daß Einer aus der heiligen Dreieinigkeit für uns gekreuzigt ist. An diese Strömung schloß sich im folgenden Jahrhundert die monotheletische Bewegung an. Andererseits aber blieb das Gefühl, daß das Monophysitische die Wahrheit der Menschwerdung aufheben müßte, gleichfalls lebendig und erzeugte bei den Chalcedonensern eine immer steigende Reaction gegen das Monophysitische, vor dessen Siege sie durch das Vorhandensein einer monophysitischen Gegenkirche so lange als der kirchliche Hauptschauplatz die griechische Kirche ist, geschützt waren.

Wie die Nestorianer, so suchten seit der Verfolgung durch die Kaiser auch die Monophysiten vornemlich jenseits der Gränzen des griechischen Reiches einen Haltpunkt zu gewinnen. In Syrien, Armenien und Aegypten mächtig, blieben sie in lebendigem Zusammenhang, besonders durch die Mönche vermittelt, bis die Gefahr des einbrechenden Muhamedanismus und die Schwächung des Reiches durch die monophysitische Partei den Kaiser Heraklius zu neuen Vermittlungsversuchen bewog.[48]) Doch diß führt schon zum monotheletischen Streite über.

[48]) Es gibt noch jetzt monophysitische Nationalkirchen, sowie zerstreute Gemeinden, diese in Syrien, Mesopotamien, Persien,

Digitized by Google

welche noch Jakobiten heißen, jene in Armenien, Aegypten und Abyssinien. Die Abyssinier stehen (vgl. Gobat, Baseler Missionsmagazin 1834, 1. 2) noch bis auf diesen Tag wie verzaubert an derselben Frage, die den alten Monophysitismus beschäftigte. Ihr Metropolit (Abuna) steht noch unter dem alexandrinischen (koptischen) Patriarchen. Daß Eine Natur aus zweien geworden sei, ist ihre allgemeine Lehre, die Art wie, das ist Gegenstand ihres Nachdenkens und Streites. Wie bei den Jakobiten im bewußten Zusammenhange mit Ephrem sowohl für das heil. Abendmahl als die Menschwerdung dem heil. Geist eine große Rolle zugetheilt wird, indem er als das den Logos und die Menschheit (im Abendmahl die Elemente) verbindende Princip gedacht ist, so schließen sich die drei christologischen Ansichten in Abyssinien an die Lehre vom heil. Geist an (1, 286). Die erste in Tigre ausgebreitete, von einem der letzten Abunas aus Aegypten stammende ist: Unter dem heil. Geist, womit Christus gesalbt wurde, sei seine Gottheit zu verstehen, die des Beistandes des heil. Geistes nicht bedurfte, da sie ihn ewig besaß. Christi Gottheit selbst also sei das Band zwischen der menschlichen und göttlichen Natur und mache beide zu Einer Natur. Jesus habe sich selbst gesalbt und nicht ein anderer (vgl. S. 172); die zweite in den Provinzen Godscham und Lasta nimmt an, die Vereinigung der göttlichen mit der menschlichen Natur sei durch den heil. Geist bewirkt worden. Die dritte in den übrigen Provinzen und in Schoa herrschende Ansicht meint, der Mensch Jesus sei zwar von seiner Empfängniß an mit der Gottheit vereint, habe aber auf dieselbe Weise, wie auch wir, den heil. Geist als Gabe des Vaters empfangen, um als Mensch das Erlösungswerk vollbringen zu können und die Salbung mit dem heil. Geiste nennen sie die dritte Geburt des Sohnes. Diese dritte Ansicht sogar an Adoptianismus erinnernd, betont offenbar die wahre Menschheit Christi mehr als die andern zwei, kann die Gottmenschheit im Anfang nur potenziell annehmen, und drückt den Gedanken, daß die steigende Verwirklichung des gottmenschlichen Lebens ein wirklich Neues brachte, durch das Wort: dritte Geburt aus. Indem sie sich aber dafür auf Joh. 3. berufen, wo die Geburt aus dem heil. Geist eine neue Geburt heiße, stehen sie an der Grenze der Ansicht, welche einen Antheil an der menschlichen Unreinigkeit auch Christus von Maria her zuschreibt, wiewohl sie das nicht zu Ende zu führen scheinen, schon des herrschenden Mariencultes wegen. — Einige scheinen auch erst nach der Himmelfahrt oder nach dem Weltgericht die Vereinigung beider Naturen zu Einem Wesen anzunehmen (S. 110). Wir haben also hier den Versuch, auf monophysitischer Grundlage nicht blos den Un-

Digitized by Google

terschied beider Seiten, sondern auch sogar einen fortgehenden, steigenden Proceß der aktuellen Menschwerdung zu construiren und so durch Zuziehung der Lehre von der Salbung mit dem heiligen Geiste der Forderung einer wahrhaft menschlichen Entwicklung gerecht zu werden. Der Akt der Menschwerdung setzt Anfangs nur die gottmenschliche Potenz; die aktuelle Gottmenschheit kann erst durch die Salbung, also Entwicklung und Steigerung der Menschheit verwirklicht werden. Das Verhältniß freilich des heil. Geistes und des Sohnes bleibt im Dunkeln; die Monophysiten lehren mit den Griechen nicht, daß der heil. Geist auch vom Sohn ausgehe. Dabei scheint es freilich auch wieder, daß Einige (S. 105) diese die Menschheit Christi betreffende Salbung nur als Weihe oder Ausrüstung zum Amte ansehen, also ihr keine constitutive Bedeutung für Christi Person beilegen; während Andere Christi Antheil am heil. Geist mehr in Analogie setzen mit dem unsrigen.

Die armenischen Monophysiten hielten sich, vielleicht noch von Barsumas her, meist an Julian von Halicarnaß (Assem. II, 292. 296). Das ist noch jetzt ihre Christologie, (vergl. Ass. Diss. de Monophys. II). Sie behaupten, nach Barhebräus, mit der Union unmittelbar sei Christi Leib vollkommen geworden, nicht erst allmählig gewachsen, oder leidensfähig, oder verletzbar gewesen, nicht sterblich oder geschaffen, oder von umschriebener Gestalt. Die Beschneidung habe er nur scheinbar erlitten, er habe nur geschienen zu speisen, in Wahrheit aber nie gegessen, außer so, wie bei Abraham. (Unter Athanasius im Jahr 726 vereinigte sich momentan der armenische Katholikos Johannes mit dem Ersteren, aber sie giengen bald zu Julians Lehre zurück. Dagegen stehen die syrischen Jakobiten und die ägyptischen in kirchlicher Gemeinschaft. — Die alten Sekten sind unter den jetzigen Monophysiten fast verschwunden.) Sie selbst nannten sich gern Diakrinomenoi (Protestanten gegen das Chalc.). Analog mit jener armenischen Meinung ist die Lehre bei manchen Abyssiniern, daß überhaupt die menschliche Seele sich nicht erst mit dem Leibe entwickle, sondern vom 40. Tage an vollkommen und fertig in den Leib eintrete. Schon Xenajas hatte das wie bei allen Menschen, so auch bei Christus angenommen. Doch wichen andere Monophysiten, wie Dionysius Bar Salibi, Johannes von Dara, Jakob von Sarug, Jakob von Edessa u. A. hierin von ihm ab und lehren, daß in demselben Augenblick das Wort sich mit Seele und Leib verbunden habe. Assem. II, 158. 159.

Im Abendmahle nehmen viele Monophysiten, wie Bar Salibi und Bar Hebräus zwar die reale Gegenwart Christi an, aber ohne Verwandlung der Elemente, vielmehr in der Art, die wir

Digitized by Google

bei Ephrem und der myſtiſchen Schule der Syrer fanden. Das Vorbild der Unio Chriſti mit den Elementen iſt die Unio des Wortes mit dem Fleiſch. Durch den heil. Geiſt wird Brod und Wein von Chriſti Leib und Blut angeeignet. Der heil. Geiſt, herabſteigend auf den Altar (wie bei der Incarnation in die Jungfrau) macht die Elemente zu Leib und Blut des Wortes Gottes (Assem. II, 190) und gibt ihnen die belebende, erleuchtende, fermentirende Kraft. Aber nicht durch ihre Natur ſind Brod und Wein Leib und Blut, ſondern durch die herabkommende Gnade des heil. Geiſtes (S. 293 ff.). Dieſe Anſicht hat auch Anaſtaſius Sinaita und der Abt Rupertus von Deuz. Jakob von Sarug dagegen nimmt, wie es ſcheint, die Verwandlungslehre an (II, 194).

Digitized by Google

Zweites Kapitel.

Die monotheletischen Streitigkeiten des siebenten Jahrhunderts.

Die ökumenischen Synoden vom J. 680 und 693.

Wie wenig die monophysitische Denkweise zur Zeit der chalcedonensischen Synode schon innerlich überwunden war, erhellt zur Genüge aus dem ungeheuren Umfang dieses lange dauernden und noch nicht beigelegten Streites, der bis auf Justinian in mehr als einer Beziehung noch als ein Streit innerhalb der Kirche selbst aufgefaßt werden kann, und an so vielen Punkten auch in der kirchlichen Lehrbildung neue Bewegungen hervorrief. Erst seit Justinian wurde mit den monophysitischen Einflüssen in der griechischen Kirche bestimmter gebrochen, wozu einestheils die fortgehende Spaltung in der Partei neben der Rückbildung zu einer Art von Dyophysitismus, anderntheils der Umstand beitrug, daß die Monophysiten großentheils seit den Verfolgungen sich auf außerrömischem Gebiet bewegten, ja im folgenden Jahrhundert durch den Einbruch des Muhamedanismus größtentheils der Einwirkung der übrigen Kirchen entzogen wurden. Vom Chalcedonense aus betrachtet, stellt sich daher die Sache so dar, daß erst von Justinian an die unbestrittene Alleinherrschaft der Lehre von den zwei Naturen in der griechischen wie in der lateinischen Kirche datirt und die Versuche fallen gelassen werden, die Autorität des Chalcedonense selbst wieder in Frage zu stellen, oder doch den Monophysiten irgendwie in der orthodoxen Kirche eine Stellung zu suchen.

Aber so tiefe Wurzeln hatte bei allem Tadelnswerthen die monophysitische Grundanschauung in dem christlichen Bewußtsein,

Digitized by Google

daß auch jetzt noch nach der Ausscheidung des Monophysitismus in den Grenzen der Kirche selbst der monotheletische Streit sich erhob. [1]) Der Monotheletismus ist seitens seiner Hauptlehrer, des Patriarchen Sergius und Pyrrhus von Constantinopel, Cyrus von Alexandria, Theodorus von Pharan und des Honorius Patriarchen von Rom, als der Versuch zu betrachten, auf Grund der befestigten Zwei-Naturen-Lehre das vom Monophysitismus so ernst vorgehaltene Problem der Lebenseinheit der Person zu einer Art von Lösung zu bringen, und es ist nach dieser Seite nicht in Abrede zu stellen, daß die Kirche auf dem Punkte der Entwicklung stand, wo auch innerlich angesehen an diesen Versuch die Reihe kommen mußte, wenn gleich politische Motive und kaiserliche Plane nicht unterließen, diesen Trieb irenisch zur Versöhnung des Monophysitismus auszubeuten. Vom Chalcedonense aus angesehen hat sich dagegen in dem Resultate des Streites die consequente Ausbildung der chalcedonensischen Lehre nach einer wichtigen Seite hin vollzogen. Freilich so, daß nur um so gebieterischer eine andere Lösung des genannten Problems gefordert war, als die monotheletische Lösung von der Kirche verdammt worden war. Die vornehmsten Vertreter dieser Seite sind Sophronius, später Patriarch von Jerusalem, der Mönch Maximus und Agathon von Rom.

Treten wir den Streitigkeiten selbst näher. Es ist früher von dem großen Einfluß der ägyptischen Mönche die Rede gewesen (S. 61), welcher vom Ende des vierten Jahrhunderts an sich spürbar machte. Vom 5. Jahrhundert an zeigte sich ja zwischen ihnen und zwischen den syrischen Mönchen, namentlich der von dem ältern Ephrem stammenden mystischen Richtung derselben, eine manchfaltige Verbindung, der ohne Zweifel es zuzuschreiben ist, daß trotz dem Wirken eines Theodoret und trotz dem den alten Antiochenern befreundeteren Chalcedonense der Monophysitismus in Syrien und Asien überhaupt eine so ausgebreitete Macht gewinnen konnte. In diesen Klöstern fand nun wahrscheinlich auch

[1]) Die Monophysiten blieben dabei, daß zwei Naturen auch zwei Willen oder Aeußerungsweisen haben müßten; daß Ein Wille Eine Natur verlange.

Digitized by Google

jene eigenthümliche Vermischung von Platonismus oder Neoplatonismus und Christenthum statt, deren sprechendster Typus die Schriften des Pseudo-Dionysius Areop. sind, dieses Orakels geheimer Weisheit, dessen Ruhm am frühesten die Monophysiten verkündigen, der aber um seiner Mystik willen auch in der Kirche großes Ansehen errang und dessen Preis noch im ganzen Mittelalter wiederhallt, ja dessen himmlische Hierarchie das Urbild für die irdische heißen kann. Die Entstehung dieser Schriften dürfte in das 5. Jahrhundert fallen. Es ist nöthig, bei ihnen etwas zu verweilen, weil sie durch ihre mystische Christologie ein wichtiges Band zwischen dem Monophysitismus und der Kirchenlehre bilden, und weil sie für die Entstehung des Monotheletismus ein wichtiger Erklärungsgrund, ja eine Art Vorspiel sind. Zugleich dürfte der Areopagite und seine weit verbreitete Geltung eine gewichtige Bestätigung der obigen Behauptung sein, daß in dem alten Monophysitismus ein pantheistischer Hintergrund sei, womit jedoch nicht gesagt sein soll, daß der Areopagite ein ausgesprochener Monophysit war, wohl aber, daß seine gesammte Welt- und Gottesbetrachtung dieser Familie zugehört. [2])

---

[2]) Opp. Dionysii Areop. cum scholiis S. Maximi etc. edidit Balth. Corderius. Antw. 1634, S. 500 ff. De div. nom. c. 2. Engelhardt, „die angeblichen Schriften des Areop. Dionysius, übersetzt und mit Anmerkungen begleitet, Sulzbach 1823, 2 Thle. Engelhardt setzt die Entstehung dieser Schriften ins 5. Jahrhundert und nimmt einen nähern Zusammenhang des christlichen Verfassers mit der Schule des Platonikers Proclus an. Was oben bei Barsubaili bemerkt ist, und das Ansehen des Areop. bei den Monophysiten, spricht für einen Zusammenhang auch mit dem Monophysitismus. Hierotheus ist der angebliche Lehrer des Areopagiten (de div. nom. c. 3) und Barsubaili hat unter dem Namen des Hierotheus jene Schrift geschrieben, in der er aller Dinge Uebergang in die göttliche Natur gelehrt hat. So meldet Barhebräus (Assem. II, 293. 30 ff.). Bei den Monophysiten wurden die Schriften des Areopagiten viel gebraucht (Assem. II, 295. 207. 302. 307 und besonders S. 120. 121), übersetzt und commentirt. Möglich, daß Barsubailis Fiction (zu der er durch den Origenismus in manchen Klöstern kann geführt worden sein, der zum Neoplatonismus eine Brücke bildete) die Veranlassung

Digitized by Google

Er sagt in der Schrift von den göttlichen Namen (c. 2. §. 10): die Gottheit Jesu, die aller Dinge Ursache ist, Alles erfüllt und mit dem Universum seine Theile in Einklang erhält, ist weder Theil noch Ganzes, und wiederum Theil und Ganzes. Denn alle Theile und das volle Ganze umfaßt sie in sich selbst; sie ist vollkommen in dem Unvollkommenen, denn sie ist der Vollkommenheit Urheberin: in den vollkommenen Dingen aber ist sie unvollkommen, denn sie ist über deren Vollkommenheit nach Hoheit und Ursprung. In den Dingen, die der Gestalt nach mangelhaft sind, ist sie die gestaltende Gestalt und Princip der Gestalt: aber nicht minder in den Gestalten auch der Gestalt ermangelnd, weil über alle Gestalt. Sie ist das Wesen, das allen Wesen ganz und gar innewohnt ohne Befleckung, und zugleich über alles Wesen ganz und gar erhaben. Alle Principien der Dinge und alle Ordnungen bestimmt sie und ist doch über jedem Princip und jeder Ordnung stehend. Sie ist das Maaß der Dinge und ihre Zeit (d. h. ihr Maaß nach Raum und Zeit) und doch ist sie über und vor der Zeit; voll in den armen Dingen und in den vollen überfließend; unaussprechlich, unnennbar; über den Verstand, über das Leben, über das Wesen, über die Natur u. s. f. — Der Areopagite läßt so einerseits absolut jeden Begriff von Gott, jede namentliche Eigenschaft erlöschen in der unfaßbaren göttlichen Einheit, in dem göttlichen Dunkel und selbst aus den Wirkungen soll nicht nach dem Causalitätsgesetz irgend auf Gott selbst zurückgeschlossen werden dürfen. „Die Ursachen seien außerhalb ihrer Wirkungen und erhaben über sie nach dem Gesetz ihres eigenen Urgrundes.“ [3]) Hierin spricht sich auf's Stärkste die Exclusivität dieses Gottesbegriffes der auch dem Monophysitis-

wurde, einen mehr verkirchlichten Neoplatonismus unter dem Namen des heil. Schülers von Hierotheus zu verbreiten.

[3]) Es mag hiebei die Ahnung walten, daß von einer freien Causalität noch nicht die Rede ist, so lange das Causalitätsgesetz nur in seiner physischen Gestalt auftritt d. h. aus dem Wesen der Wirkung auf das der Ursache sicher soll geschlossen werden können. Allein eine solche freie Causalität, die außer aller Aehnlichkeit mit der Wirkung sein soll, ist trotz ihrer scheinbaren Erhabenheit, trotz ihres absolut supernaturalen Charakters wieder physisch weil Willkür.

Digitized by Google

mus zu Grunde ligt, gegen alles Endliche und Menschliche aus. Es findet nach dieser Seite schlechthin keine Aehnlichkeit zwischen Gott und selbst dem Menschen Statt, ja nicht einmal eine objective Beziehung: Gott ist zu erhaben dazu. Aber die Kehrseite hievon ist nothwendig, daß die Welt als Welt nicht ist, sondern in so weit sie ist, ist nur göttliches Wesen in ihr; denn in so weit sie ist, ist Gott die Einheit des Getheilten, das Sein in dem Seienden, die Krafteinheit der Kräfte, das Leben des Lebendigen, aber freilich so, daß er, indem er dieses ist, auch wieder als darüber hinausseiend gedacht wird als ein schlechthin eigenthümliches und absolut unbegreiflich überseiendes Sein. Wir begegnen hier wieder im Wesentlichen dem Standpunkt des Philo, nur daß Philo das positive Verhältniß Gottes zur Welt im Logos zusammenfaßt, das negative in dem ὄν. Daß aus diesem ὄν nun das Ueberseiende (ὑπερούσιον) wird, dazu mag die Transcendenz des christlichen Gottesbegriffs beigetragen haben, an der auch der Sohn, nach dem Areopagiten, seinen Antheil haben muß. Nicht minder tritt eine Verschiedenheit nach der positiven Seite des Verhältnisses zur Welt durch die Idee der Menschwerdung ein, der sich der Areopagite nicht verschließt. Aber doch ist dieser Fortschritt, wie wir gleich sehen, und zwar nach beiden Seiten ein nur precärer, aus demselben Grunde, um derselben Mängel willen, die wir an Philo bemerkten. Wir haben nämlich hier den kühnsten Flug eines sowohl religiösen als philosophischen Bewußtseins zu der Absolutheit des göttlichen Wesens, welche den frommen Sinn ansprechen oder mit Ehrfurcht erfüllen und dem Denken den Schein unendlicher Tiefe geben kann, während in Wahrheit hier nur die innere Armuth und Leerheit einer Gottesidee zum Vorschein kommt, die sich in nur physischen Kategorien zu bewegen weiß. Da wird wie naturtrunken und ekstatisch das ethische Wesen Gottes ignorirt, aber gleichwohl gewähnt, daß man unendlich Erhabeneres über Gott vorzubringen habe.

Indem nun aber Gott wie der in Allem so über Allem Seiende ist, ja die Verneinung des Vielen durch die göttliche Einheit überwiegt, so ist folgerichtig in Gott jeder Unterschied der Hypostasen aufzugeben; in dem überseienden Gott fällt Alles

Digitized by Google

in unterschiedslose Einheit zusammen. Es ist zwar viel die Rede von dem Vielen, neben dem Einen; aber die Dreiheit in Gott behält nur eine völlig precäre Stellung.[4]) Er will das Eine in der Bewegung, im Processe schauen. Allein dieses ist nur möglich bei realem Unterschiede der Momente, während hier die Unterschiede nicht durch die Einheit gesetzt, sondern empirisch oder traditionell aufgenommen, und in die unterschiedslose Einheit wieder versenkt werden. So behalten sie nur die Bedeutung, eine niedrigere noch nicht zur höchsten Einheit aufgestiegene Bewußtseinsstufe zu bezeichnen. Mit den Unterschieden oder dem Vielen bezeichnet der Areopagite die Welt. Aber auch sie kann aus dem so eben angegebenen Grunde es nur zu einem doketischen Dasein bringen; denn sie ist ebenso sehr Nichts als Etwas, da, was sie ist, Alles Gott ist, und doch wieder Gott ebenso sehr nicht in Allem, sondern über Alles hinaus. Was sich hieraus für die Christologie ergibt, erhellt leicht: nach solchen Prämissen vermag der Areopagite weder anthropologisch noch theologisch die specifische Menschwerdung in Einem zu begründen. Vielmehr nimmt er sie aus der Kirchenlehre auf, ohne im Stande zu sein, sich in ein treues und wahres Verhältniß zu ihr zu setzen. Er sagt: da Jesu Gottheit nach ihrer höchsten Güte bis zur Natur kam, und wahrhaft die Substanz unseres Fleisches annahm, so daß jener höchste Gott sich „Mann“ nennen ließ, so strahlte auch aus dieser (der Menschheit) das übernatürliche und überseiende Wesen hervor. Nicht blos weil er ohne Vermischung und Veränderung sich uns mittheilte (denn in seiner überfließenden Fülle hat er durch die unaussprechliche Erniedrigung nichts erlitten), sondern, was unter allem Wunderbaren das Wunderbarste ist: er war ein Uebernatürlicher in unserm Natürlichen; er war in dem, was zu unserm Sein gehört, überseiend, all das Unsrige aus uns und über uns einziger Weise besitzend.[5]) „Wie kann, fragt er, Jesus ὁ πάντων ἐπέκεινα mit allen Menschen wesentlich vereint sein, d. h.

---

[4]) Vgl. Baur a. a. O. Band II, S. 235—39.

[5]) De div. nomin. ed. Paris. S. 271—273; vergl. auch Euthym. Panopl. I. Tit. VII. S. 39. 40.

Digitized by Google

nicht nur in der Art, wie auch der, welcher des Menschen Urheber ist, Mensch kann genannt werden (gemäß seiner Ansicht, daß Gott auch alle Namen seiner Kreatur zukommen), sondern so, daß er wahrhaft Mensch war nach seinem ganzen Wesen?" — Wir nennen ihn, antwortet er, nicht „Mensch," denn er ist nicht blos Mensch; noch ist er auch blos über unser Wesen (ὑπερούσιος), sondern er ist wirklich Mensch, ὑπὲρ ἀνθρώπους καὶ κατὰ ἀνθρώπους. Der Ueberseiende ist ἐξ ἀνθρώπων οὐσίας οὐσιωμένος, darum aber nicht minder überfließend von überseiendem Wesen, da er immer über das Sein hinaus ist. Er bleibt verborgen auch nach der Offenbarung, oder, göttlicher zu reden, auch in der Offenbarung. Dadurch aber ist er, auch da er eintrat in das Sein, doch ein Sein über das Sein geworden (ὑπὲρ οὐσίαν οὐσιώθη). Ueber die menschliche Art hinaus wirkte er das Menschliche. Kurz, er war nicht einmal Mensch, nicht als ob er nicht Mensch wäre, sondern weil er, geboren nach menschlicher Art, doch über die menschliche Art und über den Menschen doch wirklich Mensch war. Nicht als Gott that er das Göttliche, nicht das Menschliche als Mensch, sondern da in ihm Gott zu einem Manne ward, offenbarte er eine neue Thätigkeit, nämlich eine gottmännliche (θεανδρικὴν ἐνέργειαν).[6]) Daß Pseudo-Dionysius sich die Zweiheit der Naturen nicht wirklich aneignen konnte, erhellt aus dem Angeführten. Wenn er aber ferner in den zuletzt angeführten Worten auch andeutet, daß alle Thätigkeit Christi eine weder blos göttliche, noch blos menschliche gewesen sei, sondern stets eine θεανδρική, und wenn er sonach nahe daran ist, das Menschliche in Christus nur als die Form des Göttlichen, oder als das gestaltete Göttliche anzusehen, so kann er doch dieses nicht zur Anschaulichkeit erheben; vielmehr ist ihm des Göttlichen überseiendes, gestaltloses Wesen, was auch in der Menschwerdung ein solches bleibt, immer wieder im Wege, um eine wahre Verwirklichung des Sohnes in Jesu zu denken. Und indem er das Menschliche mit dem Göttlichen einigen will dadurch, daß

[6]) Epist. ad Cajum Medicum 3. 4., vergl. die Schol. des Confessor et Monach. Maximus als Appendix zur Oxforder Edition der Opp. des Joh. Scotus Erigena 1681. S. 58 ff.

Digitized by Google

auch es Antheil habe an dem Ueberseienden, so verschwindet es wieder in's Allgemeine und neigt sich zum Doketischen. Seine ganze Weltbetrachtung, wie sie in seiner himmlischen Hierarchie sich darstellt, — die Vervielfältigung des göttlichen Wesens durch Alles was ist, indem es von der höchsten zu den niedrigsten Stufen immer mehr sich spaltend herabsteigt, aber auch wiederum aufwärts durch die reinigende, weihende, vollendende Wirksamkeit derselben Stufen zurückkehrt in die einfache Einheit, die in Gott und die Gott selber ist, — diese Weltbetrachtung involvirt mit ihrem pantheistischen Universalismus des Vergottungsprocesses nur desto mehr Schwierigkeiten, dem Gottmenschen Jesus Christus eine eigenthümliche und integrirende Stelle im Universum anzuweisen. Denn welche Stelle sollte Christus in dieser Ordnung einnehmen, die sich in eine himmlische und in die irdische, deren symbolisches Abbild theilt? Steht er in der irdischen? aber dann ist er selbst unter der niedrigsten Stufe der himmlischen Ordnung. Oder in der himmlischen? Aber dann ist sein irdisches Sein ein Schein; er ist ferner entweder den himmlischen Geistern, sei es auch den höchsten, coordinirt, nur Einer der hohen Priester des Alls, welche göttliches Leben in sich sammeln und wieder ausstrahlen, oder aber steht er an der Spitze als die höchste Einheit, aber dann fällt er für dieses System zusammen mit der Gottheit selbst und die Menschheit verschwindet, so daß entweder Alle in abgestufter Weise Gottmenschen sind, oder Keiner. In der That ist das Letztere zu sagen; denn Gott, als Gott der Ueberseiende, ist dem Areopagiten seinem Begriffe nach unmittheilbar, wie der Gott Philos, kann sich selbst nicht in die Offenbarung setzen, und kann nicht erkannt werden. So bliebe für Christus nothwendig nur eine untergeordnete Stelle, seine Erscheinung und Offenbarung ist nicht reine Position, sondern hat die Negation und Schranke ewig so wesentlich an sich, wie alles Endliche. Daher der Areopagite, um den hier nahe liegenden Sätzen eines hellenischen Ebionitismus zu entgehen, nur zu dem Mittel zu greifen weiß, den Logos selbst Jesus zu nennen, worin das Geständniß ligt, daß er nur einen ewigen Christus behalte, der historische aber sich ihm verflüchtige.

Digitized by Google

Die Lehren des Pseudo-Dionysius nun fanden zunächst in der monophysitischen Partei vielen Anklang und Geltung,[7]) während seitens der Nestorianer es sich anders verhielt. In der Kirche gewannen sie aber bald auch ein nicht geringes Ansehen, wozu die in ihr sich verbreitende Bekanntschaft mit dem Platonismus, die Erneuerung des Origenismus bei vielen Mönchen, besonders im Kloster Laura, ferner der Gottesbegriff dieser Schriften, dessen Ueberschwänglichkeit und Scheintiefe, endlich die Begünstigung der Idee der Hierarchie beitrug. Denn ein physischer Gottesbegriff, wie der dieser Schriften kann der Vorstellung von magischen von den hierarchischen Stufen verwalteten Kräften nur günstig sein, und da die Kirchenlehre das göttliche und das menschliche Wesen einerseits als absolut verschiedene Substanzen auffaßte,[8]) andererseits doch dessen sich nicht entschlagen konnte, Gott als das Urbild und Ziel des Menschen anzusehen, so ergab sich daraus eine Erlösungslehre, wornach der Mensch aus seinem Wesen gerückt und in ein anderes gehoben werden sollte, um vollendet zu werden. Nach dieser Seite ist der Mensch, wenn er seinem Begriffe entspricht, gut, aber eine höhere Güte oder Tugend als die gemeine gibt es, und sie wird dem zu Theil, der über das menschliche Leben sich hinausschwingt oder hinausgehoben wird durch jene magischen Kräfte; daher der Areopagit dem Mönchthum eine so ausgezeichnete Stellung anweist. Die höchste Tugend ist nicht echt menschlich oder Wahrheit des Menschlichen, sondern Negation desselben. In dieser Ethik ligt freilich, daß der Mensch, um sich zu vollenden, aufhören, in Gott versenkt

---

[7]) Wenn nicht sogar aus ihr diese Schriften hervorgegangen sind, siehe o. S. 196. In dem Religionsgespräch, das Justinian veranlaßte, traten die Monophysiten mit Belegstellen aus dem Areopagiten auf, die orthodoxen Gegner erklärten, solche Schriften bisher nicht gekannt zu haben, und ließen sie daher als Beweise noch nicht gelten.

[8]) Siehe o. S. 144 ff. Vergl. auch Boëthius l. c. S. 952 gegen die Nestorianer: Deo atque homini quid non erit diversa ratione disjunctum, si sub diversitate naturae personarum quoque credatur mansisse discretio?

Digitized by Google

oder verwandelt werden müsse. Diese Consequenz wird aber nicht gezogen, sondern unstet und alternirend schlägt die Ethik der Ekstase wieder in die Ethik um, welche damit vorlieb nimmt und darauf sich einrichtet, daß der Mensch, so lange er ist, weil quantitativ von Gott verschieden, vollkommen nun einmal nicht sein kann. Wie hiemit auch ein blos negativer Begriff vom Bösen gegeben ist, bedarf keiner Ausführung.

In allen diesen Beziehungen sprach das System des Areopagiten nur das Geheimniß des Standpunktes der damaligen morgenländischen Theologie im Allgemeinen aus. Daher im folgenden Jahrhundert auch kirchlicher Seits die Aechtheit dieser Schriften vertheidigt, ja von den Vorkämpfern der Orthodoxie Dionysius als der Göttliche gepriesen wird. Mochte anfangs der kirchliche Sinn noch etwas Fremdes und Unheimliches hier fühlen: — seit die heidnischen Schulen der Neuplatoniker geschlossen, und äußerlich das Christenthum allgemeines Bekenntniß geworden war, übten diese Schriften auf die überbildete Zeit mit ihrem schwülstigen, rhetorischen Ton um so mehr einen überwältigenden Zauber aus, als sie mit dem Scheine tiefster göttlicher Erkenntniß Dasjenige bekleideten, was aus einer heidnischen Anschauung von Gott und Welt stammend, in der Kirche nicht ohne anfängliches böses Gewissen wieder eine Macht geworden war.

Für die Geschichte der Christologie aber wurde der Pseudoareopagite dadurch von Bedeutung, daß seine Θεανδρικὴ ἐνέργεια (die gottmenschliche Thätigkeit) eine glückliche Formel schien, um, unbeschadet der Lehre von den zwei schlechthin entgegengesetzten Substanzen doch auch der Forderung der Einheit Rede zu stehen. Denn darüber schien doch ein Zweifel nicht stattfinden zu können, daß, wenn der Mensch Jesus für sich handelte, und ebenso der Sohn Gottes für sich, durch die Menschwerdung gar nichts erreicht wäre; daß mithin wenigstens in der Thätigkeit sich die Einheit der Person ausdrücken müsse, und zwar so, daß in Christus der Gott und der Mensch nicht blos Dasselbe wollen, sondern auch auf dieselbe Weise, mithin Form und Inhalt des Willens von Seiten beider Naturen sich zur Einheit durchdringen. Es hatte auch bisher nicht an vielen Kirchenlehrern

Digitized by Google

gefehlt, welche die einheitliche Thätigkeit und den Einen Willen Christi unbefangen gelehrt hatten. Dazu kam die Hoffnung, durch die Lehre von Einem Willen vielleicht die Monophysiten zu versöhnen, eine Rücksicht, die besonders für den Kaiser Heraklius in seiner Bedrängniß durch die Muhamedaner großes Gewicht hatte. Es erhellt nicht aus den alten Quellen, ob die Bischöfe Athanasius und Cyrus, die zuerst mit dem Kaiser hierüber sprachen, auf ihre Ansicht aus politischen oder kirchlich irenischen Gründen geführt worden sind. Es scheint das Erstere in so fern nicht der Fall, als jetzt die Untersuchung in der That auch an den Willen Christi naturgemäß kam, nachdem die leibliche Seite und die des Wissens so vielfältig behandelt war. Und daß man auf den Monotheletismus auch um nicht blos äußerer Gründe willen kommen konnte, daß mit dem Chalcedonense noch gar nicht selbstverständlich für die Zwei-Willen-Lehre entschieden war, das ligt theils darin, daß zwei Willen in einer Person doch auf's Bestimmteste zwei Centra oder Iche vorauszusetzen scheinen, indem der Wille auf's Engste mit der Persönlichkeit zusammenhängt; theils darin, daß die Lehre von zwei Naturen aber Einem Willen in Christus anfangs eines sehr allgemeinen Beifalls sich erfreute, indem die Patriarchen Sergius von Constantinopel und Cyrus von Alexandrien, ja auch der Papst Honorius sich entschieden für den Monotheletismus aussprachen. Daher der Kaiser Heraklius keinen Anstand nahm, ihm den Nachdruck seiner Macht zu leihen. Es gelang auch wirklich die Monophysiten im Patriarchat Alexandrien durch diese Lehre, bei der die Dionysische Formel nicht fehlte, zu versöhnen. Cyrus und die alexandrinische Synode von 633 (630? Neander) verwirft hier die Vermischung und die Trennung, will aber nicht blos eine hypostatische, sondern auch eine physische Vereinigung, deren beide Faktoren in Gedanken nicht vermischt seien, sondern beide fortdauern und fortwirken, aber zusammenwirken zu einer gottmenschlichen Wirkung. Zuerst Einiges zur Orientirung in der verworrenen Streitsache, die bisher noch nicht hinreichend aufgehellt und verstanden ist.

Der monotheletische Streit durchlief drei Stadien.

Digitized by Google

Im erſten Stadium, das wir etwa von 623 bis gegen 638 datiren können, bewegt er ſich nur um die Frage: ob in Chriſtus μία ἐνέργεια (θεανδρική) anzunehmen ſei, wie die Monophyſiten und Monotheleten annahmen, oder δύο ἐνέργειαι. Das Erſte will Theodorus von Pharan, Sergius, Cyrus,[9]) die conſtantinopolitaniſche Synode v. J. 626 und die alexandriniſche v. 633, das Andere will Sophronius.[10]) Von der Willenskraft war da noch gar nicht beſonders die Rede. Jedoch war die Mehrdeutigkeit auch des Wortes ἐνέργεια (operatio), wonach es ebenſo ſehr das aktuelle Wollen, oder die Thätigkeit und Wirkungsweiſe, als die That oder Wirkung dieſes Wollens (ἀποτέλεσμὰ) bezeichnen kann, die Urſache, daß der Streit noch an Unklarheit litt. Dachte man an letztere, ſo mußten die Meiſten geneigt ſein, Eine ἐνέργεια zu bekennen. Das war die günſtigſte Poſition für die Vertreter der Einheit, zugleich freilich die, welche am wenigſten Bedeutung für die Vorſtellung von der Perſon Chriſti ſelbſt hatte. Denn es konnte ſich damit an ſich die Lehre von zwei Naturen und Willen gleichfalls vertragen. In dieſem erſten Stadium, wo noch gar nicht über Einen oder zwei Willen geſtritten wird, war die Hauptfrage allein die, ob die beiden Naturen als thätig und wirkſam zu denken ſeien oder nicht? Indem die Einen, die ſpäter Monotheleten heißen, die Menſchheit in Chriſtus ſo nicht denken wollen, ſondern als thätig nur die Gottheit, z. B. Theodor von Pharan, ſo ſetzten ſie allerdings den Dyophyſitismus zu einem folgenloſen todten Lehrſatz herab und ſind, indem ſie der Menſchheit höchſtens die Stellung der Paſſivität laſſen, am beſtimmteſten dem Monophyſitismus zugekehrt. Aber wenn ihre Gegner, z. B. Sophronius und zum Theil ſpäter Honorius die beiden Naturen wirkſam denken wollen, um nicht dem Monophyſitismus die Thüre zu öffnen, ſo ſind ſie doch noch weit davon entfernt, mit dem Dyophyſitismus ſich auch zu zwei Willen zu bekennen. Vielmehr dachten auch ſie noch die Zweiheit der nach ihrer Art wirkenden

---

[9]) Mansi X, 585. 603. 744. XI, Conc. Cstp. Act. 13. S. 558—579.
[10]) Mansi XI, Act. 11. S. 461—485. Seine Ep. Synodica ad Serg.

Digitized by Google

Potenzen zu einer Einheit zurückgeführt in der Person, indem sie Einen entscheidenden hypostatischen Willen Christi annahmen: natürlich also auch die That oder Wirkung selbst als einheitlich, gottmenschlich dachten. Der Eine Christus oder sein einiger, entscheidender Wille verwirklicht hienach das Eine gottmenschliche Werk (ἀποτέλεσμα) durch Vermittelung der zwei lebendigen, nach ihrer Art wirkenden Kräfte oder Complexe von Kräften (Naturen) hindurch. Auch diese zweite Klasse wird vom Standpunkt des spätern Dyotheletismus aus zu den Monotheleten zu rechnen sein und wird theilweise dazu gerechnet, namentlich (z. B. vom Concil von 680) Honorius, während Sophronius, der Urheber des Streites, der; wie wir sehen werden, dem Honorius wesentlich gleich lehrt, sonderbarer Weise von dem 6ten Concil als rechtgläubig anerkannt wird. Die Verkennung dieses Sachverhaltes hat in die Geschichte und Geschichtschreibung des Streites die größte Verwirrung gebracht.

Das zweite Stadium wird durch Honorius eingeleitet. Er will zwei nach ihrer Weise wirkende Naturen, nicht Eine ἐνέργεια, aber Einen Willen, den er der Person zulegt. Erst hiemit war bestimmt Einwillenlehre aufgestellt; Sergius hatte durch sein Schreiben dazu die Veranlassung gegeben. (Dieser scheint sich aber vorbehalten zu haben, diese Einheit des Willens statt der Person vielmehr den Naturen beizulegen, und so auch μίαν ἐνέργειαν zu lehren.) Die Ἔκθεσις πίστεως von Heraklius 638, die Nachfolger des Sergius: Pyrrhus, Paulus, Petrus vertraten dieselbe Ansicht, und hienach gestaltete sich das Bild des Monotheletismus, das man bekämpfte. Sophronius zwar beruhigte sich dem Wunsche gemäß, den Honorius durch dessen Gesandte zu erkennen gegeben, wie denn die Ansichten des Sophronius und des Honorius nicht sehr verschieden können gewesen sein. Aber diese Lehre von Einem Willen, mochte er den Naturen oder der Person zugeschrieben werden, wurde sowohl von des Sophronius Schüler Stephanus, als von den folgenden Päpsten besonders von Martinus I. eifrigst bestritten, einerseits weil ihre Vertheidiger

Digitized by Google

häufig in monophysitischem Interesse damit nicht die Lehre von zwei besonderen, wenn gleich zusammen wirkenden Naturen verbanden, aber auch, und das gilt besonders von dem heil. Maximus, dessen Lehre für das erste lateranensische Concil 649 von Einfluß war, deßhalb, weil man nicht ohne Grund die Wahrheit der Menschheit Christi noch nicht sicher gestellt glaubte, wenn ihr nicht auch die Freiheit, die Macht eigenen Impulses, eigener Initiative beigelegt wäre, welche verkümmert erschien, wenn der Wille der göttlichen Hypostase oder Natur die entscheidende gleichsam schiedsrichterliche Macht zugleich sein sollte, wie bei Honorius. Für die Einheit der zwei parallelen Thätigkeits- und Willensreihen ward hiebei fast keine Sorge getragen. Der Dyotheletismus, wie er von Maximus und dem lateranensischen Concil vertreten wird, geht von der ἐνέργεια, der Wirkungsweise jeder Natur zur Potenz, zum Vermögen jeder Natur zurück (das Erkenntnißvermögen mit einschließend), unterscheidet ferner die ἐνέργεια als Thätigkeit (aktuellen Willen) von der ἐνέργεια als That, Wirkung (ἀπότέλεσμα), und sucht in all diesen drei Beziehungen die Dualität durchzuführen.

Der Monotheletismus kam erst hiedurch klar zu sich selbst. Er erkannte im dritten Stadium 649—680, daß ihm an einer unterschiedslosen Einheit der Thätigkeiten und der Wirkungen nicht so viel liegen könne, als an Erhaltung der Einheit der Willensvermögen im innersten Mittelpunkt der Person. War doch selbst der Monophysitismus in jenen beiden Beziehungen den Unterschieden eine Stelle zu lassen seit Severus gewohnt. Demgemäß hielt er zwar fest an dem Einen Willen, aber die Anklagen, daß er die Wahrheit der Menschheit läugne, bestimmte ihn noch vor 645, irgendwie Einen zusammengesetzten Willen anzunehmen, der in sich den Unterschied wirkender Kräfte (Naturen) zulasse oder umfasse. So besonders der antiochenische Patriarch Makarius, der nicht mehr auf Einer operatio besteht, sondern nur θεανδρικὴν ἐνέργειαν (ohne den Zusatz μίαν) will, aber bei Einem θέλημα der Hypostase beharrt. Die Synode von Constantinopel 680 aber besteht auf den zwei Willen der zwei Naturen, sucht auch theilweise den Anschein (im Schreiben

Digitized by Google

an den Kaiser XI, 664), daß sie für Christus einen freien menschlichen Willen festgestellt habe, wir werden aber sehen, wie sie dem Willen der göttlichen Seite durch unerwartete Zusätze wieder ein solches Uebergewicht zu geben weiß, daß der menschliche Wille aus einem freien zu einer bloßen wirkenden Kraft, wie sie auch der Monotheletismus zulassen kann, und welche für den alleinentscheidenden göttlichen fast nur der Durchgangspunkt ist, herabgesetzt, also doch zu gleicher Zeit im Wesentlichen des Honorius Ansicht adoptirt wird, wo er von diesem Concil unter die fluchwürdigen Ketzer versetzt wird mit Verbrennung seiner Schriften durch die Hand der Synode. [11]) Nach diesem Ueberblick betrachten wir das Einzelne.

Erstes Stadium

bis 638.

An der Formel μία ἐνέργεια hiengen unbefangen Viele vor dem Streit; theils vom Areopagiten her, [12]) theils, weil man doch jedenfalls im Werke Christi trotz der Zweiheit der Naturen die Einheit festhalten wollte. Das Wort ἐνέργεια aber umfaßte ja die Wirkung wie die Thätigkeit. Die Zeugnisse der Väter waren jedenfalls nicht ungünstig, Cyrills Grundanschauung dafür, [13]) Alles in Christo schien gespalten und die Einheit der Person mehr als selbst bei Nestorius aufgelöst, der ausdrücklich μίαν ἐνέργειαν gelehrt hatte, wenn man in die Zweiheit auch

---

[11]) Mansi XI, 621. 636. 684. 582. etc. Die Vertheidigung des Honorius, die Maximus Mansi X gibt, ist ärmlich und widerstreitet dem zweiten Brief des Honorius. Eine bessere Rechtfertigung für ihn ligt in den Schlüssen des ökumenischen Concils; s. u.

[12]) Sophronius konnte zwar mit Recht, wie auch Pyrrhus zugibt, an Cyrus tadeln, daß er μίαν θεανδρικὴν ἐνέργειαν vom Areopagiten her citire, während dieser καινὴν statt μίαν sage. Allein der Sache nach hatte doch Cyrus Recht (s. o. S. 200). Dafür spricht auch der Singular, sowie das Wort θεανδρικὴ.

[13]) Vgl. Mansi XI, 533.

Digitized by Google

noch die ἐνέργεια hineinziehe, ſtatt in dieſer oder durch ſie die Einheit der Perſon zu bewahren.

So lehrt denn Biſchof Theodorus von Pharan, der älteſte und bedeutendſte Vertreter der μία ἐνέργεια obwohl Dyophyſit [14]): Alles, was von Chriſtus erzählt iſt, auch was ſeiner Seele und ſeinem Leibe zugehört, geſchah aus Einem Princip einheitlich (ἀρχοειδῶς, μοναδικῶς καὶ ἀδιαιρέτως), beginnend und gleichſam quellend urſprünglich aus des Logos Macht, Weisheit und Güte, hervortretend aber durch Vermittlung der vernünftigen Seele und des Leibes; denn auch Schlaf, Müdigkeit, Hunger und Durſt, Bewegung und Ruhe iſt auf die allweiſe und allmächtige Thätigkeit des Logos der Menſch werden wollte zurückzuführen; und daher iſt Alles der Einen Thätigkeit des ganzen Logos als Eines zuzuſchreiben. Es iſt alſo in Chriſtus Ein Wille und dieſer iſt göttlich. [15]) Auch alle ſeine ſogenannten Leiden, wenn ſie gleich natürlich menſchliche Bewegungen ausdrücken, ſind doch die Eine Thätigkeit des Einen und ſelbigen Chriſtus zu nennen die uns das Heil bringen wollte. Auch die natürlichen Bewegungen ſind in Chriſtus Thätigkeiten, nemlich des Logos. Denn zwar unſere Seele iſt in Beziehung auf Dichtigkeit oder Maſſe, Schwere, Farbe u. dgl. des Leibes nicht mächtig; aber Chriſti göttlicher, lebensmächtiger Leib war anders. Denn wie ein Leibloſer gieng er aus Maria, aus dem Grabe, und durch die Thüren, er wandelte auf dem Meere, wie auf einem Eſtrich. Wenn alſo einen ſolchen gleichwohl Leiden trafen, ſo muß dabei der Wille des Logos thätig geweſen ſein, der ſie wollte. [16]) Leib und Seele waren für Chriſtus nichts als das willige Organ des alleinherrſchenden Logos, für das Hervortreten ſeiner ἐνέργεια, die er μία θεοῦ ἐνέργεια nennt. Die Bewegung, die der menſch-

[14]) Mansi XI, 568. 569.

[15]) l. c. 568: αὐτοῦ γὰρ τὸ θέλημα ἓν ἐστι, καὶ τοῦτο θεϊκόν.

[16]) Das erinnert an Aphthartodoketismus; jedoch kam es ihm vornemlich darauf an, alles als That des Logos aufzufaſſen. Daher ſetzt er auch die Leiden in That um: an ſich ein bedeutender Gedanke; nur läßt er ihn nicht auch Chriſti Menſchheit oder Seele zu gut kommen, ſondern nur dem Logos.

Digitized by Google

lichen Natur zukömmt, dringt nicht in den obersten Raum; die Stelle der Persönlichkeit nimmt der Logos mit seiner Natur ein — die Menschheit wird zum bloßen Gewand oder Offenbarungsmittel, und verhält sich rein passiv zur göttlichen Natur die zugleich die Person ist. Wo er von der ἐνέργεια im Sinne der Wirkung redet, kann er sie göttlich und menschlich (gleichsam zusammengesetzt) nennen [17]), aber wo er darunter die Thätigkeit, das Princip als aktives versteht, kann er sie nur dem Logos zuschreiben. Die Frage aber entsteht für ihn noch gar nicht, ob von Einem Willen der Naturen zu reden sei.

Ganz ähnlich hält sich auch Cyrus von Aler. an die μία ἐνέργεια, sowohl in seinen Verhandlungen mit den ägyptischen Monophysiten, von denen er viele Tausende durch seine Friedensformeln wieder gewann, als in seinem Brief an Sergius. Er redet noch gar nicht von dem Willen, und der Einheit des Willens [18]), als Vermögens, sondern will nur eine μία θεανδρικὴ ἐνέργεια, worunter er sowohl die Wirkung als die Thätigkeit verstehen wird. Dem Gedanken nach hat er so freilich Einen actuellen Willen, aber einen solchen, welcher nicht jede Lebendigkeit beider Naturen (die er bewahren will) ausschließt, wenn nur die Zweiheit entweder in eine Synthese ausläuft, oder gar, wie Theodor wollte, an der Einheit des allbestimmenden Logos ihren Ausgangspunkt hat. Ganz ähnlich spricht sich Sergius in seiner Antwort aus. [19]) Leos Brief an Flavian, über welchen Cyrus noch Bedenken verrieth, bemerkt er zu seiner Beruhigung, lehre nicht zwei Wirkungsweisen, sei auch nicht so von Eulogius v. Aler. verstanden worden. Viele Väter haben im Gegentheil Eine ἐνέργεια gelehrt. Er selbst hatte eine Sammlung von Zeugnissen der Väter angelegt, die er an Freunde versandte; freilich wie es scheint darunter auch untergeschobene. Im

[17]) l. c. 568 unten vgl. mit 569 oben.

[18]) Vgl. seinen ersten Brief an Sergius, Mánsi XI, 560. 561, und besonders die Vereinigungsurkunde S. 565. can. 7, wo unter Berufung auf Dionysius μία θεανδρικὴ ἐνέργεια bekannt wird, auch das chalced. ἐν δύο φύσεσιν in manchfacher Verklausulirung.

[19]) Mansi XI, Act. 12. S. 525. 528.

Digitized by Google

Uebrigen lobt er die Weisheit und den Eifer des Cyrus, womit er so Viele mit der Kirche versöhnt habe.

Allein dem Sophronius, einem gelehrten Mönch, der eben während jener Verhandlung mit den Monophysiten in Alexandrien war, scheint gerade die Einmischung conciliatorischer Zwecke verdächtig gewesen zu sein. Er fürchtete ein Wiederaufleben des Monophysitismus, wenn man nicht entsprechend der Zweiheit der Naturen auch zwei Thätigkeiten annehme. [20]) In welchem Sinne, sehen wir gleich. Die Sache wurde dem Sergius als erstem Patriarchen des Morgenlandes vorgetragen [21]), der ihm das Versprechen abnahm, den begonnenen Streit fallen zu lassen. Als jedoch Sophronius bald darauf im Jahr 634 Patriarch von Jerusalem geworden war, erließ er zu seinem Amtsantritt ein Schreiben, in welchem er ein sehr ausführliches Glaubensbekenntniß in sehr schwülstiger bombastischer Form und in einem an den Ketzerhaß eines Epiphanius erinnernden Tone mittheilte, namentlich aber die fallengelassene Streitfrage über die ἐνέργεια Christi wieder aufnahm. [22])

Zuerst stellt er die gewöhnlichen Sätze gegen den Monophysitismus auf. Den Logos trifft keine Umschreibung in dem Fleisch, er ist allgegenwärtig, das Fleisch umschrieben; Christi Leib geht von einem Ort zum andern, aber nicht der Logos; jener ist greifbar, dieser ungreifbar, jener ewig, der Maria Sohn zeitlich. Aber Gottes Sohn der das Eine ewig war, ist das Andere ohne Wandel geworden durch Annahme der Menschheit. Ist und bleibt die Einheit unwandelbar und ungetheilt, so bleibt es auch die Zweiheit dessen was in unwandelbarem Unterschied sich darstellt und in ungetheilter Anderheit zusammenleuchtet. Die Naturen, Wesen, Formen (μορφαί) sind es, aus denen die geheimnißvolle Einigung geworden ist, und in welchen der Eine und selbige Christus geschaut wird. Das Eine bleibt Eins, nemlich das aus den Naturen gewordene Resultat, das nicht mehr

[20]) Ib. S. 572. 582.

[21]) Nach seinem etwas späteren Schreiben an Honorius in Rom, Mansi XI, 529—537.

[22]) Mansi XI, Act. 11. S. 461—488.

Digitized by Google

entzwei getheilt wird aber ohne Verwandlung und Scheidung dasjenige noch zeigt, woraus es ist. Das ist die Hypostase, die zusammengesetzte Person, welche besteht durch eine nicht vermengende Mischung und ein keine Theilung kennendes Zusammentreffen. Die hypostatische Einigung sei es, die nicht Identität der Naturen (ταυτότης) bringe sondern den Unterschied bewahre. [23]) Beide Naturen wirken, jede nach ihrer Art; sie haben nach der Unio weder dieselbe sich deckende, noch überhaupt blos Eine Wirkungsweise. Aber sie gehen darum nicht auseinander, haben vielmehr eine sich ineinanderfügende Wirkungsweise, ein Zusammenwirken (κατάλληλος ἐνέργεια, συνέργεια) nemlich für das Eine Resultat oder Werk (ἀποτέλεσμα); dieses Zusammenwirken aber haben sie durch die Hypostase des Einen und selbigen Christus, der in den beiden Naturen geschaut wird und was jeder derselben zukommt, wirket, nach der wesentlichen Qualität die einer jeden von beiden eingeboren ist. Sophronius schreibt also jeder der zwei Naturen ihre Wirkungsweise oder Thätigkeit zu; aber ausserdem auch der Hypostase (oder dem Ich) Christi, die er zusammengesetzt und doch monadisch nennt, und welche daneben oder darüber steht. Ja dieser Eine Christus hat die Macht der Entscheidung. Er gab wann er wollte der menschlichen Natur Zeit oder Raum zu leiden oder zu wirken, zu wachsen u. s. w. Denn nicht unfreiwillig oder gezwungen ließ er Solches an sich kommen, wenn es gleich der menschlichen Natur gemäß war, sondern Gott ließ sich gefallen, dem Fleisch nach zu leiden, aber litt und wirkte nicht, wann die natürlichen oder fleischlichen Bewegungen es verlangten, und zum Handeln oder Leiden trieben, sondern wann er wollte. Die menschlichen Leiden und Thätigkeiten sammeln sich gleichsam oder legen sich nieder in seiner Person, ja er ist nicht blos die lebendige Niederlage für sie (ταμίας) sondern auch der Schiedsrichter (πρύτανις) der über ihre Verwendung entscheidet. [24]) Und darum (weil

[23]) Doch nennt er sie auch φυσικὴν καθ' ὑπόστασιν ἕνωσιν. S. 477. S. 481: φυσικὴ καὶ καθ' ὑπόστασιν ἕνωσις. Das Vorherige heißt im Text: μένει τὸ ἓν ἕν, τὸ ἐξ αὐτῶν (φύσεων) γεγονὸς ἀποτέλεσμα, μηδέτι δίχα διαιρέμενον.

[24]) l. c. S. 485.

Digitized by Google

doch das göttliche Ich das eigentlich Entscheidende, Handelnde war) war sein Menschliches übermenschlich, denn es war überhaupt nur ein durch seinen freien Willen angenommenes; ebenso hat er nicht wie unter Gewaltdruck und zwangsweise (τυραννικῶς, ἀναγκαστῶς) oder so gewirkt, daß wie oft bei uns in ihm keine Willigkeit da wäre, sondern wann und wie viel er wollte, gestattete er sowohl Denen die ihm Leiden zufügten, als den Leiden selbst, die naturgemäß (κατὰ φύσιν) wirkten, Raum. Alle Wunder sind zwar durch die menschliche Natur aber durch die Person bewirkt, damit die göttliche Natur in ihm erkannt würde, wie aus den Leiden die Menschheit. Und so ward der Eine Sohn erkannt der jede Thätigkeit aus sich hervorbrachte, die göttliche und die menschliche. Die gotterleuchteten Männer ermahnen, die biblischen Worte zu unterscheiden, die einen auf die göttliche, die andern auf die menschliche Natur zu beziehen; aber auch so sagen sie alles von demselben Sohn, die gesammte Thätigkeit kann Keiner trennen von der Einen Sohnschaft. [25]) Aus dem Gesagten erhellt, daß Sophronius, so sehr er für die Zweiheit der ἐνέργειαι eifert, doch über sie den eigentlich allein entscheidenden Willen der Hypostase setzt, also der Sache, wenn auch nicht den Worten nach Einen durch die beiderlei Thätigkeitsweisen der Naturen sich vollziehenden Willen setzt, der dem Einen Christus zusteht. Von einer Zweiheit des Willens redet er kein Wort; ein Wille der menschlichen Natur könnte ihm jedenfalls nicht eigentlich freier Wille sein, sondern nur eine aktive Kraft, die ihren Impuls anderswoher empfängt; — also von Theodorus unterscheidet er sich nur so, daß dieser nur von einer passiven Menschheit spricht und den Logos bestimmt als den allein Handelnden bezeichnet, während Sophronius zwar der Hypostase gegenüber, auf die er statt auf den Logos zurückgehen will, die Menschheit gleichfalls nur als determinirt und in so fern passiv, an sich

---

[25]) S. 488: εἷς υἱὸς ἐγινώσκετο ὁ πᾶσαν ἐξ αὐτοῦ (l. αὐτοῦ) προφέρων ἐνέργειαν, θεϊάν τε καὶ ἀνθρωπίνην. — Ἀλλὰ καὶ οὕτως ἐπὶ τοῦ ἑνὸς υἱοῦ φασιν (οἱ θεόφρονες), πᾶσαν — ἐνέργειαν οὐκ ἄν τις χωρίσαι τῆς μιᾶς υἱότητος.

Digitized by Google

aber als ausgestattet mit eigenem Gesetz der Bewegungen denkt. [26]) Auch der Areopagite meint er, rede von der neuen gottmännlichen Wirkungsweise deßhalb, weil die Eine gottmenschliche Person Alles wirke, wenn auch durch die beiden Naturen (S. 488 f.).

Die Stellung, die Sophronius hiemit zu dem alexandr. Friedenswerk und zu der μία ἐνέργεια einnahm, bewog den Patriarchen Sergius, sich vorkehrend an Honorius zu wenden. Sergius fürchtete das Nahen eines Sturmes, zumal er den Sophronius so auffaßte, als wolle er auch eine Zweiheit des Willens in Christus, nicht blos zwei Wirkungsweisen unter dem Einen Willen des Alles wirkenden Einen Christus. In seinem Briefe an Honorius spricht er sich folgendermaßen aus:

Heraclius habe nach seinem Siege über die Perser mit einem Severianer ein Glaubensgespräch gehabt und den orthodoxen Glauben gegen ihn geltend gemacht, dabei auch von Einer ἐνέργεια Christi gesprochen; auch später dem Cyrus damals Bischof der Lazier davon erzählt. Cyrus aber, unsicher ob man von Einer ἐνέργεια reden dürfe, habe sich deßhalb an ihn, Sergius, gewandt. Er habe den Cyrus auf Stellen der Väter hingewiesen die so reden, aber keine eigene Ansicht ausgesprochen. Inzwischen habe Cyrus fast ganz Aegypten, Thebais, Libyen durch Sätze gewonnen, unter denen auch die μία ἐνέργεια war, und durch diese von den Vätern nicht verwehrte, oft aber selbst geübte Condescendenz die Monophysiten zur Anerkennung zweier Naturen, des chalcedonensischen Concils und Leos gebracht. Sophronius, damals Mönch, neulichst zum Patriarchen von Jerusalem erwählt, sei dieser Condescendenz entgegen gewesen. Dieses nun wolle er, Sergius, dem Honorius vorlegen. Seines Ermessens wäre es grausam durch einen die reine Lehre nicht gefährdenden Fragepunkt streitsüchtig die kaum gewonnene Einheit wieder zu zerreißen, was geschehen müßte, wenn aus der Formel die μία ἐνέργεια, wie jener wolle, wieder gestrichen würde. Er habe viel mit ihm verhandelt und Sophronius habe nicht vermocht, die Lehre von

[26]) Des Sophronius Lehre wird als orthodox bezeichnet, Conc. VI. Mansi XI, 556.

Digitized by Google

einer doppelten ἐνέργεια durch patristische oder synodale Zeugnisse zu belegen. Dem Cyrus habe er geschrieben, er möge nach gewonnenem Frieden Niemand eine oder zwei ἐνέργεια lehren lassen, sondern nur Einen und denselben eingeborenen Sohn, der Alles, sowohl das Gott als das dem Menschen Geziemende gewirkt habe, den fleischgewordenen Gott, aus dessen Einheit ungetheilt sowohl Alles hervorgehe, wie auch Alles auf sie zurückgeführt werden müsse. Die Formel μία ἐνέργεια, obwohl von einigen heiligen Vätern gebraucht, scheine doch Einigen fremd, und erfülle sie mit dem Verdacht, es könnte auf Monophysitismus abgesehen sein; sie werde daher besser vermieden. Die Formel δύο ἐνέργειαι sei auch von keinem anerkannten Kirchenlehrer gebraucht und verletze Viele, sie sei um so mehr zu fliehen, weil, wer zwei ἐνέργειας in Christus wolle, zwei Willen setzen müsse und zwar zwei entgegengesetzte, als ob z. B. der Logos das Leiden zum Theil wollte, die Menschheit aber diesem Willen widerstrebte, so daß auch zwei das Entgegengesetzte wollende Subjekte herauskämen, denn es können nicht in einem und demselben Subjekt zwei Willen zugleich und in Beziehung auf Dasselbe bestehen; das hieße Christi Menschheit von seiner Gottheit sondern und die Menschwerdung auflösen. Die Lehre der gottbegeisterten Väter sage deutlich, daß nie das vernünftig beseelte Fleisch des Herrn in Geschiedenheit und aus eigenem Impuls, dem Winke des mit ihm hypostatisch vereinigten Logos entgegen, seine natürliche Bewegung vollbracht habe, sondern wann, wie und in welchem Maaße der Gott Logos es wollte. Und wie unser Leib von der Seele regiert wird, so war auch immer und in Allem das gesammte menschliche Lebenssystem Christi ein gottbewegtes, wie auch Gregor von Nyssa dem Fleische das Leidentliche, das Aktive aber Gotte zuweise. Er habe daher die Formel der Einheit oder Zweiheit zu gebrauchen widerrathen, wenn gleich nicht, wie verlangt werde, das Friedenswort der μία ἐνέργεια verworfen werden könne; Sophronius habe sich damit zufrieden gegeben, Ruhe versprochen und nur von ihm, Sergius eine schriftliche Erklärung verlangt, die er gewährt habe. Aehnlich habe er sich auch kürzlich gegen den Kaiser erklärt, vor zu seinen Unter-

Digitized by Google

suchungen hierüber gewarnt, und bei dem Hergebrachten stehen zu bleiben gerathen: daß aus dem Einen und selbigen Fleischgewordenen Wort ungetheilt und ungetrennt jegliche göttliche und menschliche Wirkungsweise hervorgehe. So lehre auch Leo offenbar in den Worten: agit enim utraque forma cum alterius communione, quod proprium habet. [27])

Zweites Stadium.

Der Monotheletismus in kirchlicher Herrschaft und seine Bestreitung besonders in der occidentalischen Kirche vom Jahr 638—648.

Honorius antwortet dem Sergius im Ganzen billigend. [28]) Er sieht gleichfalls beide Formeln als solche an, die nur unnützem Schulstreit dienen, weicht aber, während Sergius die μία ἐνέργεια offenbar bevorzugt, darin ab, daß er sie, möge man sie nun auf die Naturen oder auf die Person beziehen, nicht angemessen findet. Denn die Person habe viele Thätigkeiten, nicht eine blos und nicht zwei, die Naturen aber wirken jede nach ihrer Art, es sei also richtig von der ἐνέργεια (Thätigkeit, Wirkungsweise) abzusehen, dagegen aber zurückzugehen auf den Willen Christi. In Beziehung auf diesen behandelt er das fast als selbstverständlich, was Sergius noch kaum angedeutet hatte, „da die Menschheit mit dem Logos natürlich geeint sei, (naturali unitate copulata) und so Christus Einer, so bekennen wir Einen Willen Christi (er sagt

[27]) Während der lateinische Text forma utraque im Nominativ hat, nehmen die Monotheleten diese Worte als Ablativ μορφῇ, wodurch das Subjekt des Zeitworts „die Person" statt „der Naturen" wird, und die eine Person als die allein handelnde und wollende (wenn auch durch die Naturen) erscheint.

[28]) Mansi XI, Act. XII. S. 537 ff. von einem zweiten Brief an Sergius gibt Act. XIII, S. 580. 81 ein Fragment, geschrieben nachdem Sophronius an Honorius eine Gesandtschaft gerichtet, die dieser dahin instruirte, er möge nicht weiter auf der Formel der δύο ἐνέργειαι bestehen, was sie auch in seinem Namen versprach, wenn Cyrus von der μία ἐνέργεια abstehe.

Digitized by Google

nicht Einen Willen seiner Menschheit, wie Maximus ihn nachher deuten wollte). Vermöge seiner übernatürlichen Geburt geschah es, daß in ihm nicht verschiedene oder widersprechende Willen waren, und hat er gesagt, ich thue nicht meinen Willen, sondern den meines Vaters, so ist das aus Herablassung zu unserem Standpunkt geschehen, für den er Vorbild sein will." Im zweiten Brief sagt er, es sei statt Einer Wirkung oder Wirkungsweise (operatio) vielmehr Ein wirkender (unus operator), Christus zu lehren, welcher durch beide Naturen wirke; und statt der zwei operationes müssen wir zwei Naturen in der Einen Person lehren, die das Ihrige wirken. [29])

Jetzt erst, da alle Patriarchen, kaum den Sophronius ausgenommen, der sich schweigend verhielt, Eins waren, ließ Heraclius seine ἔκθεσις πίστεως erscheinen, in welcher über Einheit oder Zweiheit der ἐνέργειαι zu streiten verboten, aber auch ausdrücklich die Einheit des Willens gelehrt wurde, da ja nicht einmal Nestorius gewagt habe, eine Zweiheit desselben zu behaupten. [30]) Die Ἔκθεσις hält sich also nur genau an das, was Honorius gebilligt hatte. [31])

---

[29]) Utrasque naturas in uno Christo unitate naturali copulatas cum alterius communione operantes et operatrices confiteri debemus. — Pro una operatione oportet nos unum operatorem confiteri, et pro duabus operationibus, ablato geminae operationis vocabulo, ipsas potius duas naturas — in una persona unigeniti — praedicare propria operantes; vgl. XI, 582. 621. 636. 684.

[30]) Selbst Sophronius nahm ja der Sache nach die Einheit des Willens an. Die Einheit der ἐνέργεια war in der Ἔκθεσις nicht gelehrt. So konnte Sophronius höchstens darüber unzufrieden sein, daß diese nicht ausdrücklich verworfen, die Zweiheit der ἐνέργειαι in dem Sinne von zwei durch den Einen Willen beherrschten Kräften nicht ausdrücklich gelehrt wurde. Jedoch richtig gesehen bedurfte es dessen kaum, da kaum Jemand, nicht einmal ein Severianer, die Zweiheit der Wirkungsweisen, die noch für Sophronius übrig blieb, läugnen konnte.

[31]) Die Sache des Honorius gehört bekanntlich zu den causes celèbres. Diejenigen, welche eine Infallibilität des Papstes annehmen auch ohne Concil, schienen hier noch mehr ins Gedränge zu kommen, als Diejenigen, welche wenigstens der Vereinigung des Papstes

Digitized by Google

Man kann als das mehr oder minder bewußte Streben der Monotheleten bezeichnen, die chalcedonensischen Lehre von den zwei Naturen nicht zum Princip zweier paralleler Lebenssysteme in Christus werden zu lassen, welche die Einheit der Person sprengten.

---

und der öcum. Synode die Infallibilität zuschreiben. Die Ersteren suchten zweierlei Auswege, die man aber beide als verschollen bezeichnen kann. Die Einen, wie Onuphrius, Bellarmin und Gretser, Baronius, Binius, Schott machen den verzweifelten Versuch, das Faktum der Verdammung des Honorius als eines Häretikers abzuläugnen, sie aus einer Verfälschung der Akten des 6ten Concils abzuleiten; auch die in diesen Akten enthaltenen Briefe des Honorius als untergeschoben anzusehen. Allein diesem Ausweg schenken die Meisten selbst kein Vertrauen. Eine ganze Reihe von spätern, auch öcumenischen und in der römischen Kirche anerkannten Synoden wiederholt jene Verdammung, wie auch mehre Päpste, namentlich Leo II., sich an dieser Verdammung ausdrücklich betheiligt haben. Sie ist ein nach allen Seiten historisch so feststehendes Faktum, daß nur um den bedenklichen Preis einer allgemeinen Erschütterung der Glaubwürdigkeit der kirchlichen Traditionen diese Operation Erfolg haben könnte. — Auch steht durch die Disputation des Maximus selbst, die wenige Jahre darauf folgte, fest, daß Honorius einen Brief schrieb, in welchem er gegen die Willenszweiheit sich erklärte. — Andre sagen daher: Honorius sei zwar verdammt, aber mit Unrecht, bestreiten also zu Gunsten der Infallibilität des Papstthums, im Faktischen die Infallibilität von öcumenischen Concilien, die mit Päpsten einstimmig waren. Hier wird gesagt: daß Honorius sei rechtgläubig gewesen, erhelle aus dem Zeugnisse seines Sekretärs bei Maximus am Ende seiner Disputation. Er habe freilich Einen Willen gelehrt und die Zweiheit verworfen, aber die Meinung sei gewesen: man dürfe nicht zwei menschliche, sich widersprechende Willen lehren; — eine beinahe lächerliche Ehrenrettung; denn von zwei menschlichen Willen hatte Niemand geredet, das gehört also gar nicht her. Auch hat Honorius nicht etwa blos gesagt, daß zwei widersprechende Willen, ein göttlicher und ein böser menschlicher in Christus nicht sein können, sondern überhaupt, daß zwei Willen nicht können in Christus sein, weil nur Ein wollender sein könne. Was will jenes aus den Interessen des Sekretärs leicht erklärte Zeugniß im Angesicht der Urkunden selbst, die uns aufbewahrt sind, im Angesicht all der öcumenischen Synoden, die darin die

Digitized by Google

Aber freilich auch Das läßt sich nicht läugnen: So begreiflich es ist, daß selbst orthodoxe Chalcedonenser und redliche Dyophysiten von einer Scheu ergriffen wurden, solche zwei parallele Reihen von Vernunftthätigkeiten in Christus anzunehmen,

---

Häreſe sehen? Honorius hat freilich, im Unterschiede von Sergius, nicht die Einheit auch der ἐνέργεια lehren wollen, so wenig als die Zweiheit, er hat vielmehr besonders im zweiten Brief die Zwei-Naturenlehre behauptet. Aber er hat die Einheit des Willens nicht aufgegeben, auch nie zugestanden, daß der Wille Sache der Naturen sei und ihnen folge, sondern er hat dem Einen Wollenden, d. i. der Person den Einen Willen zugeschrieben, wenn gleich so, daß dieser Eine, der ja die menschliche Natur in sich aufgenommen, auch durch sie als sein Organ also gottmenschlich wirke. Von diesem Standpunkt aus ist es dann allerdings, wie Honorius sagt, etwas Eitles, von Einer Thätigkeit oder von zweien zu reden. Denn steht fest, daß der Wille als gottmenschlicher Einer ist, so ist er thätig seiner Art gemäß in sehr vielen Thätigkeiten, nicht in einer oder in zweien; so daß gerade die Ablehnung der Frage nach der Einheit oder Zweiheit als einer gar nicht mehr hergehörigen seinem monotheletischen Standpunkt recht klar entspricht. Ueberhaupt aber widersprechen diese Briefe der späteren Orthodoxie in mehrfacher Hinsicht. Wie Theodor von Pharan, schließt Honorius mit Sergius von zwei Willen auf zwei Wollende, er dagegen bekenne Einen Willen, weil die Natur, nicht die Schuld von der Gottheit angenommen sei: zwei Willen in demselben Subjekt würden sich widersprechen müssen; widersprechen sie sich nicht, so gehen sie, wenn die Person Eine sei, in Einen Willen zusammen. Den Willen sieht er als Sache der Person an, nicht der Natur, könnte also nur um den Preis zweier Personen zwei Willen zugeben. Daher erklärt er auch die Worte: „Vater, es gehe dieser Kelch vorüber, doch nicht was ich will, sondern was du willst", nicht von einem menschlichen, dem Vater zu unterwerfenden Willen, sondern sagt: das habe Christus in unserem, der Sünder Namen, nicht im eigenen gesprochen, man dürfe also nicht daraus noch auf einen fortdauernden eigenen menschlichen Willen in Christus schließen. Dieser ist ihm durch den Akt der Incarnation selbst schon gänzlich zu Einem Willen mit dem des Logos oder zu einer Bestimmung an demselben geworden. Endlich stimmt er dem Sergius bei, daß die menschliche Natur in Christus sich zur göttlichen nur als passives Organ verhalte, daß sie nicht abgesondert oder aus eigenem Trieb

Digitized by Google

wodurch die Idee der Incarnation zum leeren Wort herabgesetzt und begraben zu werden schien, zumal der Logos stets auch extra carnem sein sollte, — der entschiedene Sieg des Monotheletismus hätte die Lehre von zwei Naturen zu einer todten, folgenlosen These herabgesetzt; ja die ganze lebendige Wirklichkeit dieser Person wäre so construirt gewesen, als ob es keine Lehre von zwei Naturen gäbe, sondern das Gegentheil. Historisch ausgedrückt: mit Leos Brief an Flavian und dessen gesammter Anschauung war der Monotheletismus und namentlich auch Honorius nicht im Einklang. Das fühlte man trotz der Entscheidung des Honorius, zuerst im Abendlande.

Zuerst einige Worte über die äußere Geschichte des Streites in seinem zweiten Stadium. Nach dem Tode des Honorius im Jahr 638 schlug der römische Stuhl eine ihm entgegengesetzte Richtung ein, wobei ihn und seine Freunde in Afrika die Absicht mehrer Statthalter sich gegen den Kaiser zu empören und eine entgegengesetzte Politik einzuschlagen, unterstützte. In Rom wirkte Leos Andenken und die nicht eben gern gesehene Zusammenstimmung des Patriarchats in Constantinopel mit Lieblingsgedanken der fürstlichen Politik; in Nordafrika, Libyen, Nu-

---

irgend eine Bewegung, entgegen dem Winke des hypostatisch ihr geeinten Logos, wollte, sondern überall nur bestimmt war durch diesen, wann und wie er wollte: wogegen Maximus so entschieden sich ausspricht. Da nun auch von einem Widerrufe des Honorius die Geschichte gänzlich schweigt, der doch, wenn er stattgefunden hätte, eine unvergeßliche Kunde gewesen wäre, so bleibt nichts übrig, als sich darauf zurückzuziehen: Honorius habe nur als Privatmann geirrt, nicht aber öffentlich und als Papst eine Häresie verbreitet, eine Auskunft, die uns hier nicht weiter angeht, die aber in den Instructiones historico-theologicae Jo. Forbesii a Corse in seiner gelehrten Abhandlung über die Monotheleten S. 222—291, besonders S. 288 ff. ausführlich und gründlich beleuchtet ist. Er zeigt, daß die Briefe des Honorius den Charakter einer epistola decretalis an sich tragen. — Aber die Synode, wenn sie zwei Willen der Naturen so lehrt, daß der Wille des personbildenden Logos die Initiative und Entscheidung habe, unterscheidet sich von s. Sinn „Ein Wille der Person“ weniger als es scheint; mehr dagegen Maximus von beiden.

Digitized by Google

midien, Mauretanien die alte Verbindung mit Rom, wohl auch das warme Interesse das dort für die Antiochener lebte. Den Stützpunkt für die nun beginnende dyotheletische Bewegung bildeten die römischen Bischöfe Johann IV., Theodorus und besonders Martin I. Die geistigen Vorkämpfer aber waren Stephanus und der griechische Abt Maximus. Jener ein Vertrauter des Sophronius hatte diesem der durch den Saraceneneinfall beschäftigt war, wie er erzählt, mit einem furchtbaren Eide gelobt, den Kampf fortzuführen. Er that es in entschieden dyothel. Weise. Es gelang ihm, die Gegner durch Reisen, auf Synoden in den genannten afrikanischen Landstrichen zu unterdrücken.[32]) Für den Occident und Orient aber, besonders das Hauptland Aegypten war Maximus der gewandteste und erfolgreichste Verfechter der Lehre von zwei Willen und bewies einen Eifer für seine Ueberzeugung, der ihm das Martyrium zuzog. Namentlich hat er sich durch seine Disputation mit dem gewesenen Patriarchen von Constantinopel Pyrrhus Ruhm erworben, indem dieser — nicht ohne die Hoffnung auf Wiedereinsetzung, sich als überwunden bekannte und Frieden mit Rom suchte und fand.[33]) Da nun Synoden in Afrika und Rom zeigten, die Hoffnung auf Einigung durch die so vielfach schon verdammte Ἔκθεσις des Heraklius würde vergeblich sein, so ließ der Kaiser Constans dieselbe fallen, und setzte im Jahr 648 den Τύπος τῆς πίστεως an ihre Stelle.[34]) Der Zweck war Friedensstiftung durch Verbot des Streitens über Zweiheit der Thätigkeiten und Willen oder Einheit; die Einheit des Willens war nicht aufgegeben. Aber jetzt entbrannte der Streit von Neuem noch heftiger. Das later. Concil im Jahr 649 verdammte auch den τύπος unter Martin I. und die Folge war nur, daß jetzt auch im Orient der Dyotheletismus auflebte.

Was die innere Geschichte des Streites in diesem Stadium

---

[32]) Mansi X, 892 ff. Concil. Rom. Later. 449.

[33]) Freilich fiel er bald wieder ab, als er durch den Kaiser wieder Patriarch geworden war.

[34]) Mansi XI, 1029.

Digitized by Google

angeht, so ist besonders der Disputation des Maximus mit Pyrrhus [35]), sodann der Abhandlung des Stephanus für das römische Concil des Bischofs Theodor und das lateran. Concil unter Martin I. zu erwähnen. [36])

In jener Disputation wendet Pyrrhus vor Allem ein: zwei Willen setzten zwei Wollende voraus; in Einer Person können nicht zwei Wollende sein. Maximus antwortet: die Kirche lehre in der Trinität drei Wollende, aber Einen Willen, zum deutlichen Beweis, daß der Wille Sache der Natur sei, nicht der Person, denn sonst müßten drei Willen in Gott sein. Nach Pyrrhus Behauptung würden für die Trinität drei Willen herauskommen. Sei aber der Wille Sache der Natur, so folge, daß zwei Naturen zwei Willen haben. Die Zweiheit bezeichne nicht nothwendig einen Widerstreit. Woher sollte auch der Widerstreit kommen? von der Natur, oder vom Bösen? Aber Gott macht keine böse Natur und Böses ist nicht in Christus. Pyrrhus erwiedert: Gesetzt es gehörte das Wollen der Natur zu und entspräche ihr, so wären die heiligen Männer, weil göttlichen Willens, göttlicher Natur (also Christus gleich). Maximus antwortet: das Objekt des Willens sei bei Jenen göttlich, aber nicht das Wollen selbst. Nun richtet aber Pyrrhus seine Einwendungen unmittelbar gegen die Behauptung selbst, der Wille müsse der Natur entsprechen und die Natur eines jeden Dinges bezeichnen. Wechseln wir ja unendlich oft mit dem Wollen, würden also damit auch die Natur wechseln müssen. Maximus weist wieder auf den Unterschied zwischen Form und Inhalt: Wenn auch der Inhalt wechsle, das Wollen bleibe und entspreche der Natur des Wollenden. Nun kehrt sich Pyrrhus gegen den Begriff des natürlichen Willens d. h. des der Natur des Wollenden nothwendig entsprechenden. Alles Natürliche hat die Nothwendigkeit an sich, sonach bliebe keine Freiheit (ἑκούσιον) übrig. Sein Gegner erinnert aber daran, daß in Gottes Natur die höchste Freiheit sei, und überhaupt in der vernünftigen Natur nichts

[35]) Mansi X, 710—759.
[36]) Mansi X, 897 ff.

Digitized by Google

Unfreiwilliges; die Freiheit könne auch zur Natur gehören. Pyrrhus gibt zu, daß mit der vernünftigen Natur auch Wille verbunden sei; mit Christi zwei Naturen also auch zwei natürliche Willen gegeben seien. Aber man könne ja auch sagen, aus zwei natürlichen Willen sei der Eine Wille Christi zusammengesetzt, wie Christus Eine zusammengesetzte Natur aus zweien genannt worden sei. Maximus sagt, es sei von allen Philosophen und christlichen Theosophen zugegeben, daß Synthesen nur bei Dingen möglich seien, die ein Bestehen in sich haben, nicht aber bei solchen, die nur an einem andern (als Accidenzien, Eigenschaften überhaupt selbstlos und ohne Fürsichsein) sind. Schon aus diesem Grund könne hier (da Christi Menschheit kein Bestehen für sich habe) von einer Zusammensetzung nicht die Rede sein; wie sollte aber auch eine Zusammensetzung der begränzten und unbegränzten Natur, des Sterblichen und Unsterblichen möglich sein, und wie sollte Christi Wille als zusammengesetzter noch Eins bleiben können mit dem Willen des Vaters? — Haben also, fragt Pyrrhus, wie die Naturen, so auch die Willen in Christus nichts mit einander gemein? Nichts, antwortet er, als die Hypostase der zwei Naturen selbst (S. 717). Und gegen die Einwendung: Bewegte aber nicht der Logos die Menschheit Christi? macht Maximus geltend, diese Annahme trenne gerade Christus; denn Moses und David allerdings wurden bewegt durch seinen Wink wie Alle, die durch Ablegung der menschlichen Eigenschaften für die göttliche That empfänglich geworden sind. Aber sein Auszeichnendes war, daß er nicht blos als Gott, sondern auch als Mensch wollte, und zwar so, daß der menschliche Wille der hier ist, nicht tadelnswerth war. Der Logos schuf die Menschheit zum Sein, nicht zum Nichtsein aus dem Nichts, sie kann aber nicht sein ohne Willen, ohne Selbstbehauptung, und Kraft des Widerstandes z. B. gegen Feindliches. Daher hatte Christus auch wirklich menschliches Wollen und menschliche Bewegung; er hatte z. B. Furcht, nicht gegen seine Natur, sondern zur Anzeige für das natürliche Vermögen zum Widerstand. Aber während bei uns die Natur und ihre Bewegungen dem Willen vorangehen, so ist bei Christus Alles, auch das Leiden, nicht durch

Digitized by Google

die Natur, sondern durch seinen Willen bestimmt, welcher eine Macht über seine Natur war und so übernatürlich, aber dazu angewandt wurde, die Natur zu wollen und die volle Wirklichkeit der Incarnation zu bestätigen. Der Wille, der freilich nur in Christo solche Macht hatte über seine Natur (den Leib), gehört aber nach Maximus wesentlich zum Begriff des Vernünftigen. Denn es gebe drei Gattungen des Lebendigen: Organisches, Animalisches und Vernünftiges; Bewegung, nicht blos Leiden sei in ihnen Allen, aber im Vernünftigen die freie Bewegung (κίνησις αὐτεξούσιος), also dürfe uns der „natürliche Wille" kein Bedenken machen, er bedeute das was zur menschlichen Natur gehöre, den freien Willen. Die Thiere werden bewegt, die Menschen bewegen sich durch ihren Willen, der Mensch ist Gottes Ebenbild, Gott aber ist frei. Alle Menschen haben Willen, nicht der Eine hat ihn, der Andere nicht, so gehört also menschlicher Wille zu den charakteristischen gemeinsamen Merkmalen des Menschen. Und wenn also der Logos Fleisch werden wollte, und zwar vernünftig beseeltes Fleisch, so war er auch als Mensch wesentlich ein wollender. Wenn die Väter sagen, Christus habe unsern Willen formirt, so bedeute das nicht, es habe der Logos seinen Willen bestimmt, sondern er als Mensch habe in sich und durch sich die Menschheit Gott dem Vater unterworfen und so ein Beispiel vollkommener Art aufgestellt, damit auch wir freiwillig uns unterwerfen.

Wie weit unterscheidet sich Maximus von den Lehrern des vierten Jahrhunderts (Bd. I, S. 1071 ff.), die für die Freiheit in Christus keine Stelle übrig lassen! Unter der Freiheit versteht er aber nicht Wahlfreiheit, sondern die göttliche Freiheit, die Christi Menschheit, weil sie die wahre ist, von Anfang so zugekommen sei, daß sie Alles Ungöttliche, was an sie herantrat, abwies und überwand. So bringt Maximus eine Zweiheit von Willen zu Stande, die parallel neben einander verlaufen, und ohne sich zu berühren, doch beide das Göttliche wollen. Ja er führt die Unterscheidung noch weiter fort, nicht blos zwei Willensvermögen sind in Christus, nicht blos eine doppelte Reihe von Willensthätigkeiten, und zwar so, daß das

Digitized by Google

Eine, was von Christus berichtet ist, nur von dem Logos, das andere nur von ihm als Menschen gewollt sein soll, (wofür er anführt Joh. 7, wo das Gehenwollen nur seiner Menschheit habe zukommen können, Phil. 2 und Gal. 4, wo die Unterwerfung unter das Gesetz sich nicht auf seine Gottheit beziehen könne) sondern auch das Resultat (ἀποτέλεσμα) ist ein Doppeltes, in soweit es nicht außerhalb seiner ist, sondern auf seine Person selbst sich bezieht, obwohl die beiderseitige Thätigkeit in demselben Objekt zusammentreffen konnte.

Der Hauptgrund, der gegen die Monotheleten von Stephanus in seiner Denkschrift an die later. Synode v. J. 449 aufgestellt wird, ist, daß Christus nicht mehr von Natur vollkommener Gott und von Natur vollkommener Mensch wäre, vielmehr ἀτελής, oder wie Maximus sagt, ἐλλιπής, wenn er nicht einen wesentlich menschlichen, wie einen wesentlich göttlichen Willen gehabt hätte. Gott ist nicht mehr Gott, und der Mensch nicht mehr Mensch, wenn man nicht Gott den wesentlichen oder natürlichen (οὐσιώδη, φυσικήν) göttlichen Willen zuschreibt, dem Menschen den menschlichen und ebenso in Betreff der ἐνέργεια. Damit war die chalced. Formel „vollkommen in der Gottheit," „vollkommen in der Menschheit" zum Schiedsrichter gemacht, dem auch ein constantinop. Patriarch nicht wagen durfte entgegenzutreten. [37]) Die Monotheleten mochten sich zwar durch das Chal-

[37]) Ganz ebenso ist dieß der Punkt im chalc. Symbol, auf den sich auf der later. Synode Maximus von Aquileja stützt. Mansi X, 1060. 1061. Daß ein besonderer menschlicher Wille zu Chalcedon gemeint gewesen sei, wenn er schon nicht ausdrücklich gelehrt wurde, das wird dabei als selbstverständlich vorausgesetzt, und doch war eben darüber der Streit. Die alten Symbole sagen nicht: Einen Willen, noch sind sie gegen zwei Willen, also sind sie für zwei Willen, das ist der Schluß, der gemacht wird. S. 1057. Daß sogar Nestorius nur Einen Willen will, das ist keine Warnung gegen Dyotheletismus, das nützte den Monotheleten nicht. Sondern nun wird gesagt: Nestorius ist schon verworfen, der Einen Willen lehrt, also auch der Monotheletismus. Mit Fug und Recht konnte eigentlich nur das gesagt werden: weil die alten Symbole über Einheit und Zweiheit des Willens sich nicht

Digitized by Google

cedonense beengt fühlen, aber streng genommen auch ihre Gegner; denn das Chalcedonense lehrte ebenso bestimmt die Einheit der Person, wie die Zweiheit der Naturen. Diese Zweiheit wollen die kirchlichen Monotheleten auch in Christo behaupten (Mansi X, 1024), aber sie giengen von der Einheit der Person aus, und leiteten aus dieser nicht minder die Einheit des Willens ab, als ihre Gegner aus der Zweiheit der Naturen die Zweiheit des Willens, so daß beide Parteien sich mit gleichem Recht auf das Chalcedonense stützen konnten. Besonders gelungen ist dieses ausgeführt in dem Schreiben des Patriarchen Paulus von Constantinopel an Theodor von Rom.[38]) Der Logos, der Fleisch ward, sagt er, blieb was er war, und wurde, was er nicht war, daher kömmt alle Gott und dem Menschen gebührende Thätigkeit aus dem einen und demselben fleischgewordenen Logos und ist auf einen und denselben zurückzubeziehen. Die Ungeschiedenheit und Unvermischtheit bleibe, der eine und derselbe Gott

aussprechen, so könne keine der beiden Parteien als von ihnen verdammt angesehen werden, ja wenn sich die lateranensische Synode auf die zwölf Anathematismen des Cyrill als von der ephesinischen Synode sanktionirte beruft (Tom. X, 1040. 1041), dieselben also anerkennt, so ist nach dem Frühern kaum ein Zweifel, daß Cyrill weit eher die monotheletische Grundanschauung theilte; sein vierter Anathematismus verbietet gerade das, was die Dyotheleten thun, nämlich die einen Worte Christi auf ihn als Menschen, abgesehen vom Logos für sich gedacht, die anderen als Gottes würdig, nur auf den Logos zu beziehen. Und die Synode vom Jahr 553, von welcher (Mansi X, 1045) gleichfalls vierzehn Bestimmungen auf dem lateranensischen Concil vorgelesen wurden, anathematisirt im 7. Canon den Gebrauch der Zweizahl, sofern damit zwei φύσεις ἰδιυπόστατοι gemeint wären, sie verdammt nicht die Formel Eine fleischgewordene Natur des Logos an sich, sondern nur wenn damit die Aufhebung des göttlichen oder menschlichen Wesens oder deren Vermischung gelehrt sei, und ebenso soll die Anbetung nur Eine sein. Theodorets Schriften aber, nicht blos seine zwölf Kapitel, sondern alle die er gegen Cyrill und die ephesinische Synode geschrieben hat, werden verdammt, in ihm aber ein Mann, der ohne Zweifel die dyotheletische Grundanschauung theilte.

[38]) Mansi X, 1020 ff.

Digitized by Google

Logos hat Fleisch geworden die Wunder gethan, und die Leiden am Fleisch freiwillig unsertwegen übernommen, daher zu sagen ist: Gott hat gelitten, und des Menschen Sohn ist vom Himmel herabgekommen, gemäß der unzertrennlichen, persönlichen Einigung der zwei Naturen. Daher lehren wir auch Einen Willen unseres Herrn, damit wir nicht einen Gegensatz oder Unterschied der Willen dieser einen und selbigen Person Christi zuschreiben, oder ihn mit sich selbst im Streite denken, oder zwei Wollende einführen. Diese Lehrbestimmung verwahre er aber gegen den Verdacht, als wolle er damit die zwei Naturen in einander mengen, oder die Eine aufheben, sondern sie sei nur so gemeint, daß seine vernünftig beseelte Menschheit göttlich bereichert durch die absolute Einigung, durch den Logos den göttlichen und unterschiedslosen Willen gewann, daß sie stets getrieben und bewegt vom Logos, in keiner Zeit getrennt oder nur eigenen Triebs, entgegen dem Geist des mit ihr persönlich geeinigten Logos ihre natürliche Bewegung vollbrachte, sondern wann, wie und in welchem Maß der Logos wollte, damit wir nicht eine Naturnothwendigkeit ihm auflegen. Die Worte: „ich thue nicht meinen Willen“ und „nicht wie ich will“ versteht er, wie wir es oft fanden, mit Gregor so, daß Christus Solches aus unserer Person und nicht für sich gesprochen, und erinnert im Uebrigen den römischen Papst an den Widerspruch, in den er mit Honorius trete.

Martinus I. aber und das lateranensische Concil lehren unter Anathem die Wahrheit zweier Naturen, die unvermischt und ungeschieden in der Person aufbewahrt seien; ebenso dauern auch die menschlichen und göttlichen Eigenschaften indiminute und indeminorate fort (Can. 7. 9). Namentlich habe unser Herr und Gott Christus duas voluntates cohaerenter unitas, nicht minder ebenso duas operationes (Can. 10. 11); wer Einen Willen oder Eine operatio lehre, oder das Bekenntniß ihrer Zweiheit ablehne, der läugne die Wahrheit der Menschwerdung (dispensatio).[39]) Endlich wird der Typos verdammt, weil er

[39]) Diese Synode sagt weiter: „Wenn auch nur Etwas von den göttlichen Eigenschaften Jemanden, der nicht göttlicher Substanz ist,

Digitized by Google

die Wahrheit in Stillschweigen ersticken wolle. Die Formel von einer θεανδρικὴ ἐνέργεια wird als bedenklich behandelt und nur in einem Sinne zugelassen, der was sie will, die innige Durchdringung der ἐνέργεια, zur Einheit, ausschließt. Maximus und Sophronius meinen, die Formel brauchen zu können, aber ohne das μία, dessen Fehlen aber, wie wir bei Honorius sahen, nichts Wesentliches ändert, denn die Einheit ligt in der Zusammensetzung. Im

Dritten Stadjum

649—680,

suchen zuerst die Kaiser den Widerstand gegen den Typos mit Gewalt niederzuschlagen, indem sie ihn als politische Widersetzlichkeit behandeln. Die Vorkämpfer des Dyotheletismus starben als Märtyrer verbannt und nach schmählicher Behandlung, Martin i. J. 655, Maximus 662. Erschreckt fügten sich schweigend die folgenden Päpste Eugenius und Vitalianus. Aber als Adeodatus 677 Papst ward, excommunicirte er die griechische Patriarchen, und da es ihm erwiedert wurde vom Orient, so war die Folge ein förmliches Schisma. Dieser Zustand war dem Kaiser Constantinus Pogonatus, seit er allein herrschte, unerträglich. Er eröffnete schon i. J. 678 Unterhandlungen mit Domnus von Rom behufs einer neuen Synode; dessen Nachfolger Agathon gieng gleichfalls darauf ein, und nachdem er gleichsam um den rechten Ton anzugeben, zu Rom ein Concil gehalten, richtete er an die 6te Synode von Constantinopel 680—681 ein Schreiben, das

---

beiwohnen kann, und dieser in solcher Beziehung soll sein können, wie Gott selbst: sag' an, was würde da noch hindern, daß Alles was Gottes ist, aufhörte (cedant)? Was wäre die Folge? „Daß uns Alles sich vermischt, das Oberste zu unterst kömmt, das Unterste in die Höhe steigt?" Wie weit ist doch dieses Alles von einer realen Communic. idiomatum entfernt! — Das sei die constante Lehre der Väter, wird hinzugefügt.

Digitized by Google

eine ähnliche Stellung für die Beschlüsse einnehmen sollte, wie einst der Brief Leos.

Was die innere Geschichte des weiteren Streites anlangt, so gehen beide Parteien von anerkannten Sätzen aus. Die Monotheleten von der Einheit des wollenden Subjekts, woraus sie auf die Einheit auch des Willens schließen, ihre Gegner von der Zweiheit der Naturen, aus der sie auch die Doppelheit der Willen folgern. Bündig war aber der Schluß der Ersteren nur dann, wenn das Wollen mit dem Ich oder Subjekt zusammengehört und nicht Sache der Natur ist, und die Folgerung der Gegner, wenn der Wille Sache der Natur, nicht aber der Hypostase unmittelbar ist. Hierin konnte also ein ethischer Gegensatz zwischen Natur und Persönlichkeit verborgen liegen, jedoch ligt die Hauptsache vielmehr darin, daß die Einheit der wollenden Person den Monotheleten der Ausgangspunkt war, indem in ihr die Gegensätze der zwei Naturen sich zur Einheit vermittelt und ausgeglichen haben sollten (mochten sie im Uebrigen dyophysitisch oder monophysitisch lehren), während die Gegner, ausgehend von den zwei wollenden Naturen oder natürlichen Willen zu keiner andern Einheit kamen, als zu der, daß die beiden Willensreihen, welche von den entgegengesetzten Naturen ausgehen, theils denselben Willensinhalt, jede auf ihre Weise sich aneignen, theils zusammengehalten gedacht sind durch eine und dieselbige Hypostase. Der charakteristische Ausdruck der beiden Parteien wurde nun bei den Monotheleten: der Eine Wille sei der hypostatische Wille Christi; bei ihren Gegnern: der Wille sei Sache der Natur und entspreche immer seiner Substanz, was Einen Willen habe, das habe auch Eine Substanz, Ein Wille sei in der Trinität, weil Eine Substanz. Weil im Vater, Sohn und Geist Ein Wille sei, so folge, daß in ihnen die Natur die gemeinsame das Wollende sei. Die Monotheleten müßten in Gott nach ihrer Lehre vom hypostatischen Willen tritheistisch drei Willen annehmen, oder um die Einheit des Willens zu behaupten, die Mehrheit der Hypostasen läugnen. Der Sohn Jesus Christus könne nicht Einen Willen haben, denn sonst wäre entweder seine Menschheit unberücksichtigt und die Incarnation geläugnet, oder müßte

Digitized by Google

auch von einer Incarnation des Vaters und Geistes die Rede sein, damit nicht der eine gottmenschliche Wille Christi von dem des Vaters und Geistes verschieden sei. Die immer wiederkehrenden Axiome der Dyotheleten sind die Sätze: die Naturen sind nicht todte, ruhende Kräfte, jede lebendige Kraft muß auch eine Aeußerung haben, jegliches Wesen aber äußert sich seiner Natur gemäß; wie diese, so ist auch sein Wille und seine Thätigkeit beschaffen.

Wie die Monotheleten unermüdet darauf bestanden, daß zwei Willen nestorianisch zu zwei Personen führen, so suchten ihre Gegner zu zeigen, daß Ein Wille in Christus auch nothwendig auf Eine Natur, also zum Monophysitismus zurückführen müßte. Die ältern Monotheleten, wie Theodor, Sergius und Honorius erleichterten ihnen auch den Beweis, daß sie nothwendig die menschliche Natur in ihrer Wahrheit verkürzen, und für Aussagen des N. T. von einem besondern menschlichen Willen Christi während seines irdischen Lebens keine Stelle haben, dieselben vielmehr statt auf seine eigene Person ohne Grund auf uns beziehen müssen.

Freilich hielten die Monotheleten entgegen, daß, wenn doch das Fleisch nur das Fleisch Gottes des Logos sei, und diesem nach Cyrill die Leiden und die Wunder zugehören, nothwendig sowohl die menschlichen als die göttlichen Wirkungen diesem Einen Fleisch gewordenen Logos zugehören und so sei nur Eine Thätigkeit in dem Einen Christus, denn auch die Veränderungen auf der menschlichen Seite seien nur dadurch wirklich geworden, daß der Logos sie zuließ nach seinem weisen allmächtigen Willen, der dafür das monadische einheitliche Prinzip war, wenn dieser gleich durch die vernünftige Seele und den Leib sich vermittelte. Sonach sei in Christus nur Ein Wille anzunehmen, nemlich der göttliche, der auch Menschliches als das Seine wollte, und in dessen Willen auch die Leiden der menschlichen Seite in letzter Beziehung Thätigkeiten sind. Die Menschheit sei das in jeder Beziehung abhängige oder passive Organ der göttlichen. So nach Theodor von Pharan besonders Makarius von Antiochien.[40])

[40]) Mansi Tom. X, 743. Vgl. Baur, a. a. O. 108 ff. Mansi Tom. XI, 533. Ang. Mai. VII, 194.

Digitized by Google

Die chalcedonensische Lehre von zwei unvermischt bleibenden Naturen könne dabei, meint Makarius, wohl behauptet werden, denn die Menschheit sei das Passive, die Gottheit das Aktive. Dieser kommen die Leiden nicht zu, und so seien die Naturen verschieden, aber auch auf einander bezogen als Correlate, und der Handelnde auch zum Leiden Bestimmende, sei einzig der Wille des Logos. Er geht aber auch zum Angriffe fort, und führt von Pyrrhus und Andern Angedeutetes weiter aus. Wollte man in dem Einen Christus zwei Willen annehmen, so müßten sie entweder gleich oder von einander verschieden sein. In beiden Fällen wären sie außer einander, und damit die Menschwerdung selbst aufgelöst. In beiden Fällen käme man auf Ungereimtheiten. Zwei gleiche Willen nemlich könnten in Christus nicht sein, sondern sie müßten zusammenfallen in Einen, denn sonst hätten wir entweder einen dem menschlichen Willen gleichen zweiten Willen, während doch der Wille des Logos unveränderlich ist, oder wir erhielten zwei absolute Willen, während doch die menschliche Natur keinen dieser zwei haben könnte, wie auch die Kirchenlehre zwei absolute Willen nicht zulasse. Müßten mithin die zwei Willen schon ungleich sein, so müßte, da der göttliche Wille des Logos gut ist, der menschliche Wille nicht gut sein, die Willenszweiheit müßte fortgehen zur Annahme eines Willens des Fleisches, der nach dem Apostel Gottes Gesetz sich nicht unterordnet, Feindschaft wider Gott ist, zu zwei entgegengesetzten Willen, einem guten und einem bösen. Zum mindesten sei der menschlichen Natur die Bewegung der Furcht eigen, etwas Tadelnswerthes, das Christus nicht an sich haben dürfe. Dem entgehe man nur, wenn man mit den Vätern einen besondern Willen des Fleisches Christi überhaupt läugne. Die Menschheit Christi verhalte sich zum Logos ganz nur wie der Leib zu der Seele. Es sei sonach überflüssig, ja unzulässig, zwei außer einander stehende Willen anzunehmen.

Die Dyotheleten ihrerseits, besonders der bis 662 fortwirkende Maximus und Anastasius suchten theils diesen Einwürfen zu begegnen, theils zu zeigen, daß eine so rein passive, nur bewegte, eines eigenen Willensheerdes beraubte Menschheit

Digitized by Google

noch keine wirkliche und Christi Vorbildlichkeit für uns bei solcher Lehre verkürzt wäre.

Sie beriefen sich gegen jene Einwürfe auf die doppelte Bedeutung, die das Wort Fleisch im N. T. habe.[41]) Anastasius und Maximus die Christologie anknüpfend an die Gottebenbildlichkeit des Menschen, sagen, das Fleisch an sich, wie es aus Gottes Hand bei Adam hervorgieng, sei nicht ungöttlich, sei unschuldig (ἀδιάβλητος), das Böse sei wider die Natur. Die denkende und begehrende Aktualität der Seele ist nach Anastasius gottentstammt (θεόφυτον).[42]) Adams Seele sei aus dem Wesen des Logos durch dessen Willen auf unsagbare Weise hervorgebracht, sie sei daher ἔνθεος, θεόμοιος, rein, unbefleckt, unsterblich,[43]) ja sie blieb auch nach dem Fall in ihrer inneren, gottebenbildlichen Unsterblichkeit. Die Seele bedarf daher keiner so wesentlichen Umbildung, wie der Leib, sondern nur einer geistigen Zurechtstellung. Diese gottähnliche Seele nun, welche durch die Schöpfung herausgesetzt war, pflanzte er sich selbst wieder ein durch die Menschwerdung, so daß die reine, menschliche Seele wie der Logos sie von Anfang dem Adam mitgetheilt, aus ihm, durch ihn, mit und in ihm ihr Bestehen hatte (ὑπόστη). Diese Seele und der Logos sind einander nicht fremd. Sei doch, sagt er, nach dem Areopagiten der vernünftige Wille der Seele nichts Anderes als die Kraft der Intelligenz und des Begehrens, mit Gott verbunden zu werden (συνάπτεσθαι), eine Kraft, die der Seele von Gott wesentlich geschenkt sei. Ebenso sei die Liebe,

---

41) Anastasius Presb., Ang. Mai. VII, 195. Mansi X, 737.

42) τὸ λογιστικὸν καὶ ἐπιθυμητικὸν ὁσιῶδες θέλημα. Nachher spricht er von einer θέλησις λογιστική. Dieses, wie die Lehre von Christi gnomischen Willen zeigt, wie im monothel. Streit unter θέλημα auch die Actualität der Intelligenz verstanden wird, besonders später vgl. Baur l. c. S. 196.

43) Aehnliches werden wir auch bei Maximus finden, während man im Abendland dem Monophysitismus weit schroffer gegenübersteht und an der absoluten Heterousie des Göttlichen und Menschlichen weit consequenter festhält. Bei Maximus und Anastasius ist trotz ihres Dyotheletismus hier der Areopagite spürbar.

Digitized by Google

unsere Aufgabe, nach dem Areopagiten nichts Anderes, als die einheitliche auf Verbindung gerichtete Seelenbeschaffenheit. Aber gleichwohl sei von Gott verschieden der vernünftige Wille. Sonach hat Anastasius in Christus ein geschaffenes und ein ungeschaffenes Göttliches, denn es ist nicht blos die Einheit der Hypostase oder die moralische Zusammenstimmung der Willen, wodurch er die zwei Naturen verbindet. Eine Zweiheit untadelicher Thätigkeiten und Willen meint er doch behaupten zu können, ungeschaffen der eine Wille, geschaffen der andere. Schon bei uns, meint er, finde sich eine Analogie solcher Zweiheit. Eltern und Verwandte lieben sei ein natürlicher, tadelloser Wille der Seele, aber sie verlassen und verläugnen um Gottes Willen sei in Wahrheit ein göttlicher, übernatürlicher, preiswürdiger Wille, so daß in dem Einen Menschen zwei tadellose Willen seien. So nun habe Christus, gehorsam dem Joseph und seiner Mutter, sich als Kind in natürlicher Liebe von ihnen lieben und liebkosen lassen, um uns allenthalben gleich zu sein, ausgenommen die Sünde. Wiederum aber, wenn er zur Mutter spricht: Weib, was habe ich mit dir zu schaffen? oder, wer meines Vaters Willen thut, der ist mir Vater und Mutter, so zeigt er uns seinen göttlichen und übernatürlichen Willen, der für uns vorbildlich sein wollte.

Kommt er hiemit nicht auf drei Willen in Christus, zum Beweis der Möglichkeit zweier? Der höhere menschliche, gottebenbildlich, ein geschaffenes Göttliches, soll Mittelglied sein, aber macht den göttlichen Willen des Logos entbehrlich, und man sieht nicht, wie Anastasius diesen und den höheren menschlichen aus einander halten kann. Eine andere Analogie, um eine Zweiheit von Willen zu construiren, nimmt er von dem Schlafe her. Da ruhe zwar die Aktivität aller Sinne und doch bleibe die vernünftige Seele in Thätigkeit. Und wie unsere Seele Manches allein wirkt ohne den Leib, z. B. Liebe zu Gott und Glauben, kurz, alle Tugenden, so auch der Logos in Christus durch seine unumschriebene, allweltliche und überweltliche göttliche Energie. Andererseits beherrschte, belebte, entwickelte der Logos in Christus durch die gottgeschenkte Lebenskraft seiner vernünftigen Seele seinen

Digitized by Google

eigenen Leib, wie er das auch sonst den Seelen verleiht. Und wie der Logos, der nach seinem Bilde geschaffenen Seele verlieh, seelenleiblich (ψυχανδρικῶς, σωματοψύχως), zum Typus auf Christus, zu wirken, so wirkte der Logos vor der Menschwerdung zwar unbegrenzt im Himmel, aber gottmenschlich in Christus (θεανδρικῶς).

Das sind Gedanken, welche sich großentheils schon bei Maximus, dem Lehrer des Anastasius finden; nur daß er, wie wir oben sahen, fast noch eifersüchtiger die Menschheit der bloßen Passivität entnimmt, zu ihrer Natur den freien Willen rechnet, mithin die Menschheit in Christus als eine das Ihrige aus eigenem Impulse wollende dem Logos und seinem Willen gegenüberstellt.

Um somehr ist nun aber die Frage, wie Maximus der monotheletischen Einrede begegne, daß sich der Logos und der Mensch auf solche Weise fremd gegenüber stehen. Die gottebenbildliche Wesensgleichheit des Urmenschen vor dem Fall und der Menschheit Christi mit Gott kann hier noch nicht genügen, auch wenn sie, wie bei Maximus, sich mit dem Theologumenon verbindet, in Gott sei Mittheilbares und Unmittheilbares von einander zu unterscheiden, das Erstere werde zum Eigenthum des Menschen oder in ihm zum geschaffenen Göttlichen. Da stünde die reine Menschheit, Christus mit eingeschlossen, gleichsam als eine Götterfamilie da; aber abgesehen von der Frage nach dem Unterschied zwischen Christus und den Wiedergeborenen bliebe nachzuweisen, wiefern der höchste unmittheilbare Gott der Logos selbst und sein Wille mit dem geschaffenen Göttlichen oder der Menschheit in Christus in einer Lebenseinheit stehen könne? Wir verweilen hiebei hier noch nicht länger; es wird später der Ort sein, den mystischen Hintergrund in der Lehre des Maximus genauer zu betrachten und sein Verhältniß zur Christologie zu erwägen. Dieses um so mehr, als er in seinem Kampfe für den Dyotheletismus als Kirchenlehre wohl nicht absichtslos von diesem Hintergrund absieht. Auf die Frage, was ihm denn als Band der Einheit zwischen den zwei Naturen und Willen übrig bleibe, wenn sie doch nach ihm in zwei einander nicht bestimmenden

Digitized by Google

Reihen verlaufen, antwortet er vielmehr: die perſönliche Einigung (ἕνωσις ὑποστατικὴ); denn im Logos hat die Seele Chriſti ihre Subſiſtenz (ὑπέστη). In dieſer Beziehung in Eins zuſammengebracht, tauſchen die Naturen ſich gegenſeitig das was jeder phyſiſch zukomme aus, ſo daß es gemäß der geheimnißvollen Einigung jeder von beiden zukomme, aber ohne Verwandlung und Vermengung des natürlichen Weſens. Daher könne man wohl reden von einem gemeinſamen Willen beider, nur nicht von Einem, ſondern gerade jene Mittheilung weiſe darauf zurück, daß die zwei Naturen nicht Eins, ſondern ungleich ſeien. Jede der Naturen wirkt für ſich, wenn ſie auch den Willen der andern ſich aneignet. Das nennt er den τρόπος ἀντιδόσεως.[44]) Dazu komme als weitere Folge der hypoſtatiſchen Einigung die geheimnißvolle Weiſe des Kreiſens der Naturen Chriſti in einander (die περιχώρησις). Dieſes zuſammen meint er, laſſe dem Ausdruck von einer θεανδρικὴ ἐνέργεια ſein Recht; und ſo wenig Chriſtus nur Eine Thätigkeit zeigte, ſo habe er doch eine neue und geheimnißvolle Offenbarungsweiſe beider Thätigkeiten in einer Einheit gehabt.[45])

---

[44]) Mansi X, 745 f. Es iſt nicht deutlich, ob er jenen Austauſch (ἀντίδοσις) nur auf das Objekt, den Inhalt des Willens oder auch z. B. auf göttliche Eigenſchaften bezieht. Erwägt man den Unterſchied des Mittheilbaren und Unmittheilbaren in Gott (worin ein Reflex der kataphatiſchen und apophatiſchen Theologie zu ſpüren ſein möchte), ſo kann jener Austauſch auf das Letztere ſich auch in Chriſtus nicht bezogen haben; das Mittheilbare aber wohnt Chriſti Menſchheit ſelber ſchon ein als das geſchaffene Göttliche, ſo daß am ſicherſten nur an einen Austauſch oder an eine Gemeinſamkeit in Betreff des Willensobjekts gedacht wird. Vgl. oben die Disputation mit Pyrrhus. Höchſtens kann ſich ihm wohl hieran noch eine nominelle Communic. idiom. angeſchloſſen haben, d. i. eine Uebertragung der Namen. —

[45]) ib. ὁ ἀπόῤῥητος τρόπος τῆς εἰς ἀλλήλας τῶν Χριστοῦ φύσεων περιχωρήσεως S. 753. Maximus hat hiedurch, wie überhaupt durch die Kraft ſeiner Dialektik viel zur Feſtſtellung der Kirchenlehre beigetragen. Wie er als Schöpfer der Lehre von der Perichoreſis und zum Theil auch der ἀντίδοσις kann angeſehen werden, ſo hat

Digitized by Google

Wenn Maximus auf eine sich relativ selbständig aus sich bewegende Menschheit auf das αὐτεξέσιον derselben ein so großes Gewicht legt, so zeigt sich darin ein bedeutender Fortschritt gegen die Lehre von Christi Willen im vierten Jahrhundert. Statt

---

er auch die Begriffe von Person und Natur schärfer zu unterscheiden gesucht. Die Naturen (auch die göttliche) sind nicht Hypostase an ihnen selbst; sie sind zwar beide nicht ohne Hypostase (ἀνυπόστατοι), aber in einer Hypostase (ἐνυπόστατοι, ἐνύπαρκτοι), wie auch die Hypostase, obwohl nicht selbst Natur, doch auch nicht ohne sie, sondern in ihr ist (ἐνέσιος). Vgl. S. Maximi Confess. Opp. T. II. ed. Combefis. Par. 1675. Περὶ θελημάτων δύο τῆ ἑνὸς Χριστοῦ S. 98 ff. Ihr volles Licht für seine Denkweise erhalten diese Sätze erst durch den in seinen Scholien zu Gregor enthaltenen weiteren Satz (vgl. Append. zu Jo. Scotus Erig. ed. Gale): daß Gott die ὑπόστασις aller Gläubigen sei. Doch hievon unten ein Mehreres. Er braucht den Ausdruck, der Sohn sei die Hypostase der beiden Naturen, d. h. wohl das Realprincip ihrer besondern oder individuellen Subsistenz. — Er hat sich mit den möglichen Formen der Einigung überhaupt viel beschäftigt. Wesenseinheit finde statt bei Personen, Individuen (z. B. derselben Gattung); hypostatische Einheit bei verschiedenen Wesenheiten wie Leib und Seele. Einigung der Relation (κατὰ σχέσιν) finde Statt, wo verschiedene γνῶμαι zu Einem Willen (Willensobjekt?) zusammentreffen. Aneinandersetzung finde Statt bei Brettern, Ineinanderfügung bei Steinen; Ineinandergießung (Mischung) bei verschiedenen Feuchtigkeiten, Ineinanderwürken bei Trockenem und Feuchtem, wie Mehl und Wasser, ein Gemenge bei Verschiedenem, was verschmolzen wird, Zusammenhäufung bei Trockenem u. s. w. Die Wesenseinigung hat Statt unter Solchem, was verschieden bleibt in den Hypostasen (Trinität); die hypostatische Einigung dagegen hat ihre Stelle bei dem, was verschieden im Wesen bleibt. Diese Verschiedenheit der menschlichen und der göttlichen Substanz, auch ihrer zum Theil entgegengesetzten Eigenschaften will er zwar bewahren, aber er unterscheidet sich wie Anastasius von den Chalcedonensern dadurch, daß ihm die menschliche Natur auch etwas der göttlichen Verwandtes hat. In Gott gibt es ein μεθεκτὸν, etwas, woran die Kreatur Theil haben kann; im Menschen eine hieran Theil habende Seite (ein μετέχον). Jedoch ist dieses bei ihm weder für den vollendeten Christus, noch für den Anfang seiner Menschheit so zu denken, wie die Monotheleten wollen, nemlich daß das Menschliche die Empfänglichkeit wäre zu

Digitized by Google

einer Christologie, welche das Menschliche nur als passives Organ und als Durchgangspunkt für den allmächtigen Willen des Logos denkt, strebt Maximus zu einer ethischen Christologie fort. Die Menschheit Christi soll in sich selbst einen Fokus für Willensimpulse, für Tugenden und gute Handlungen haben; Christus soll nicht blos ein in Menschengewand handelnder Gott sein. Dadurch erschien erst Christi Vorbildlichkeit in neuem Licht, und die Schläge, die von hier aus auf den ältern Monotheletismus fielen, blieben, wie wir gleich sehen werden, nicht wirkungslos. Anastasius verstärkte sie folgender Maßen.

Wäre Christi Seele, sagt er, eine müßige todte Kraft, so wäre das ein Beweis, daß sie gar nicht existire. Wäre sie

---

der göttlichen Fülle oder Mittheilsamkeit, sondern vielmehr ist ihm auch das Menschliche wesentlich aktiv und frei, und seine Anschauung führt viel mehr zu einer Verdoppelung oder Vervielfältigung göttlichen Seins, als zu einem Wirken Gottes durch menschliche Organe. Creatianisch will er selbständige Wesen ausser Gott, und steht so der Immanenz Gottes entgegen; nur daß er das wahre Wesen des Geschaffenen als aus Gottes Wesen stammend denkt. Solche Verdoppelung des Göttlichen ward in Christus dadurch, daß eine reine adamitische Menschheit in ihm ist neben dem Logos. Aber für die Einheit ist damit freilich wenig geschehen, was am schlagendsten in der bei ihm sich findenden Formel ligt: Christus ist die zwei Naturen. Die Vergöttlichung des wahren Menschlichen schlägt bei ihm dahin aus, mehr die Zweiheit als die Einheit zu stärken. Erwägt man dann weiter, daß ihm der Logos nach seiner Allgegenwart auch bei den Gläubigen ist, wie diese an ihrer reinen Menschheit ein kosmisches Göttliches gleichfalls darstellen, so sieht man gar nicht mehr, worin denn Christi specifische Bedeutung bestehen, oder was denn die eigenthümliche Verbindung des Logos mit der Menschheit Jesu bedeuten soll? Er nennt sie freilich eine hypostatische; aber Gott ist ihm ja auch die Hypostase aller Gläubigen, ihre höhere, wahre Persönlichkeit. Und auch so bleibt ihm der Logos überweltlichen Wollens und Waltens, während der menschliche Wille endlich ist. Der Dualismus bleibt also stehen und es ist eine bloße Behauptung, wenn er doch meint, bei seiner Theorie sei Christus *ὑπόστασις σύνθετος τὴν φυσικὴν τῶν ἄκρων διαίρεσιν ἐν ἑαυτῷ κατ' ἄκραν καταντίζουσα καὶ εἰς ἓν ἄγουσα τῇ τῶν οἰκείων ἑνώσει μερῶν.*

Digitized by Google

willenlos, so würde sie unfreiwillig dem Logos unterworfen sein, wie Apollinaris lehrt (Bd. I, 993 ff.), so wäre sie den Wolken oder Sternen ähnlich, die ohne eigenen Willen regiert werden, so war Christi Seele willen- und thatlos in dem Hades, ein geistloses der Sprache und des eigenen Denkens (λόγος ἐνδιάθετος) ermangelndes Organ, durch welches der Logos nur hindurch sprach; so hätte der Logos den Willen und die Thätigkeit der doch von ihm durch sein Einhauchen gewordenen tadellosen Seele vernichten müssen. Nun sind aber Glaube und Liebe wie alle Tugenden nur möglich durch den freien Willen (ἑκούσιον) und die eigene Thätigkeit der Seele. Spräche man also die Eigenschaften unserer Natur, wodurch sie constituirt wird (τὰς συστατικὰς τῆς ἡμετέρας φύσεως ἰδιότητας), Christus ab, nemlich den wesentlichen Willen und die Thätigkeit der Seele (θέλησις καὶ ἐνέργεια), so wäre seine Menschheit den unvernünftigen Wesen gleich. Diß führt aber zur Hauptsache. Es ist besonders das Werk Christi, auf das er zurückgeht. Es gehörte zu seiner Aufgabe, Gehorsam zu üben, den Willen und das Gesetz des Vaters zu erfüllen. „Ich bin vom Himmel herniedergestiegen nicht daß ich meinen Willen thue, sagt er, sondern daß ich vollbringe das Werk und seine Gebote halte.“ Hat nun Christus überhaupt keinen Willen in seiner vernünftigen Seele, nach welchem Willen oder durch welchen hat er des Vaters Gebote gehalten? Nach dem Willen des göttlichen Logos? Aber dessen Wille ist ja gebietend, herrschend, und des Vaters Wille ist ein und derselbe mit dem Willen des Sohnes. Durch welchen Willen also? denn ein Anderes ist doch der gebietende, ein Anderes der gehorchende Wille. Man hat nur die Wahl zu sagen, der gehorchende sei Wille des Logos, eben damit aber auch die göttliche Natur des Logos arianisch zur Unterthanin, Dienerin zu machen, was keiner Widerlegung bedarf, oder aber muß man einen wahrhaften menschlichen Willen in Christus zugeben. Gehört doch auch an sich schon Freiheit (ἑκούσιον) zur Tugend und Erfüllung des Gesetzes. Sonach ist ein vom Willen des Logos verschiedener und doch reiner, guter und freier Wille anzunehmen, eine vernünftige Kraft des denkenden, überlegenden Willens (θέλησις λογικὴ,

Digitized by Google

βουλευτικὴ καὶ διανοητικὴ). Nur ſo erhält es ſeine Bedeutung, daß er die Knechtsgeſtalt annahm, um die Gebote, gegen die der Knecht, Adam, ungehorſam geweſen war, durch ſeinen Gehorſam in Knechtsgeſtalt zu erfüllen, und um die Schuld zu tilgen, die der Knecht auf ſich und uns lud, den Tod, den der Knecht (Chriſtus) durch ſeine Gottesgeſtalt im Gehorſam bis zum Tode bezahlte. [46])

[46]) Erwähnung verdient hier ein Fragment (Mansi XI, 597 ff.), das auf dem 6. Concil von cypriſchen Biſchöfen, angeblich aus einem ſehr alten Codex athanaſianiſcher Homilien über die Stelle Joh. 12, 27: „Jetzt iſt meine Seele betrübt", vorgelegt und von der Synode als athanaſianiſch, freilich wohl mit zweifelhaftem Recht (vgl. Bd. I, 1072. 972), anerkannt wurde. Hier wird in ganz anderer als dyotheletiſcher Tendenz eine gewiß im Weſentlichen anzuerkennende Zweiheit in Chriſtus in ſeinem irdiſchen Leben im Intereſſe ſeiner wahren menſchlichen Entwicklung gelehrt. Während der Dyotheletismus eine Zweiheit verewigt, die er als bleibende Zweiheit des göttlichen und des menſchlichen Willens beſtimmt, iſt hier eine momentane Zweiheit gelehrt, nemlich zwiſchen dem Willen des Logos zur Menſchwerdung und Erlöſung, welcher auch ſchon ſtets grundſätzlicher Lebenswille des Logos iſt, und dem Willen des Fleiſches, der, wenn auch an ſich tadellos, doch geopfert zu werden beſtimmt war. Hier wird ausgegangen davon, daß Chriſtus uns habe müſſen ähnlich ſein, damit wir könnten Gott ähnlich werden. Er habe daher, in unſere Aehnlichkeit hinabſteigend, gerade in Demjenigen am meiſten uns gleich werden müſſen, worin wir der Umwandlung bedurften, in dem Leidentlichen, damit er dieſes über die Leidentlichkeit erhöbe. Zwar nicht ſo, als ob die Gottheit wäre verwandelt worden, ſondern die Leidentlichkeit, die von den leiblichen und pſychiſchen Bewegungen her ihm zukam, wurde beſiegt und kam ihm zu, damit ſie beſiegt würde; und beſiegt wurde ſie deßhalb, damit das ganze Weſen der menſchlichen Gattung ſeiner Verwandtſchaft gemäß davon Segen hätte. Denn von ihm anfangend werden wir alle aus Leidentlichen verwandelt in Erhabenheit über Leiden und Leidenſchaft und aus dem Tode dargeſtellt als Lebendige. Darum irre ſich Keiner, wenn der Herr, der Gott und Menſch zugleich iſt, ſpricht: „Jetzt iſt meine Seele betrübt!" Denn das geſchah dadurch, daß die Gottheit es zugab (εἰκούσης), das Fleiſch aber aufgeregt ſich erhob (ἐγειρομένης); denn es war der Gottheit wohl möglich, jene Erſchütterung der Seele zu hindern, aber ſie wollte nicht, um nicht die Aehnlichkeit mit uns

Digitized by Google

Solche Gründe nun und der auf Doketismus oder unvollständige Menschheit lautende Vorwurf, den wir immer wieder, bei Maximus, Stephanus und Anastasius fanden, riefen im Monotheletismus eine ganz ähnliche Erscheinung, wie im

---

aufzulösen. Als Bild diene das Verhältniß des mit Wasser gemischten Honigs. Findet die Erregung des Fleisches in dem Herrn Statt, so ist das gleichsam das Ueberwiegen des Wassers, das in dem Honig gemischt ist; tritt aber wieder die Gottheit hervor und zeigt ihre Kraft in Wundern, so ist das, wie wenn die Süßigkeit des Honigs das Wasser bewältigt hat. Denn das vermag die Gottheit, bald dem Fleische das Uebergewicht zu lassen (τὸ πλεονάσαι), bald aber es zu beherrschen, seine Leidentlichkeit und Schwäche aufzuheben. Das Letztere zeigt sich bei Christi Fasten in der Wüste, das Erstere bei seinem Hungern nach den 40 Tagen. Das Fleisch überfluthete, damit sowohl die Versuchung Zugang hätte, als der Versucher beschämt würde. So trägt er auch die Erschütterung des Fleisches bei dem nahenden Tode; denn wie hätte er können gehorsam sein anstatt unseres Gehorsams, wenn er nicht auch einen Widerspruch (ἐναντίωμα) in sich trug und diesen beseitigte? Wenn in uns, vom Fleische her, ein Widerspruch aufsteigt, und wir übertreten, vom Fleische besiegt, das Gebot, so stößt uns Sünde zu. In dem Herrn mußte, vom Fleische her, zwar auch ein Widerspruch entstehen, aber es mußte auch sein Gehorsam überwinden. Denn wenn er gleich Gott ist, so ist er es doch im Fleische und vollbringt den Gehorsam im Fleische (κατὰ σάρκα) und bewältigt den Willen des Fleisches durch den Willen der Gottheit, wie er sagt: „Ich bin vom Himmel gestiegen, nicht, daß ich meinen Willen thue, sondern des Vaters.“ Er nennt auch den Willen des Fleisches seinen eigenen Willen; denn das Fleisch war sein eigen; denn der göttliche Wille des Sohnes ist von dem Willen Gottes nicht getrennt. Der Wille des Fleisches aber mußte sich bewegen, um dem göttlichen unterworfen zu werden; und so wird der Gesammtungehorsam der Menschen aufgehoben durch diesen wunderbaren Gehorsam Christi für uns. Ebenso führt er die Worte: „Und was soll ich sagen, Vater! rette mich aus dieser Stunde“, als Worte an, die Christus gemäß der Bewegung im Fleische sprach. Aber die gleichfolgenden: „Doch darum bin ich in diese Stunde gekommen“ zeigen schon wieder die überwindende Gottheit, so daß der göttliche Wille dem fleischlichen kaum mehr zu erscheinen gestattete; so zeigt er die Wahrheit seines Fleisches, aber auch seine Unterwerfung. Und weiterhin, als was achtet er

Digitized by Google

Monotheletismus hervor, wovon sich die Spuren schon bei Pyrrhus zeigen. Es gehört hierher theils die Fortbildung der Lehre vom Einen Willen zu der vom Einen zusammengesetzten Willen, theils und noch mehr die Lehre von dem sogenannten gnomischen Willen.

Der Monotheletismus gab nemlich zuerst die Sätze aus den Vätern zu, daß jede Natur, die ist, auch wirken muß, sowie daß die Art der Wirksamkeit sich nach der Art der Natur zu richten hat, daß sonach nur zwei Naturen in Christus auch zwei natürliche Willen anzuerkennen seien. Aber er suchte diese Zweiheit in einer Einheit zusammenzubauen, und zwar nicht blos in der Einheit der Person, die für sich ein sehr formales Band werden konnte, sondern diese höhere Einheit beider Willen nennt er selbst wieder Willen, aber zusammengesetzten [illegible]. Er hofft durch solche Wahrung des menschlichen Faktors die Differenz von dem Dyotheletismus in ihrer Bedeutung herabzudrücken und doch die Einheit der Thätigkeit oder auch ihrer einheitlichen Kraft festzuhalten. Hiemit ließ er von seiner ursprünglichen Vorstellung, wonach die Menschheit sich zu der Gottheit nur wie das passive als Bewegtes zum Bewegenden [illegible], wenn nicht gar als Accidens zur Substanz verhielt, ab und suchte die Person nicht

---

das Leben? nicht als eine Ehre und Schande, sondern als seine Ehre und des Vaters: und er schlechthin mehr das Leben, als er es giebt: „Vater, verherrliche deinen Namen.“ Meinerseits, sagt er, soll keine Ablehnung folgen, sondern weichen soll die Widerrede und legen das, dem nicht widerredet ist. Denn die fleischliche Natur lehnt den Tod ab, und so sollte es sein um der Wahrheit der Fleischwerdung willen. Der göttliche Wille aber wählt das Heil der Welt, das durch den Tod bewirkt wurde; da sieht sich als erfüllt das Wort: daß ich thue den Willen des, der mich gesandt hat. Kein Mensch ist, der sich nicht in Etwas über eine Trennung vom göttlichen Willen losgezogen hatte, nur in Christo wurde die Ungetrenntheit des Willens bewahrt, und ihm nachfolgend gewinnen wir in seiner Sehnsucht die rettende Einigung mit Gott. Wir werden sogleich ähnliche Gedanken auch bei den Monotheleten sehen.

Digitized by Google

als rein göttliche, auch nicht wie die Gegner blos als den gemeinsamen Ort, in welchem beide Naturen niedergelegt seien, sondern als wollende und im Wollen gottmenschliche. Der Wille, in welchem beide Naturen sich zur Einheit durchdringen, sei der hypostatische Wille, der so gut wie es die Hypostase thue, die menschliche Seite an sich habe. Aber freilich erreichte man damit für die Anerkennung des menschlichen Willens als eines besonderen Momentes noch Nichts, wenn man nicht dahin fortgieng, auf der menschlichen Seite auch einen wirklichen Willensprozeß zuzulassen, an welchem die göttliche Natur nicht unmittelbaren Antheil nehmen konnte. So kamen diese Monotheleten dazu, zu sagen: während der Wille des Logos sich selbst ewig gleich bleibe, so verlaufe der menschliche, obwohl an sich mit dem göttlichen geeinigte, durch einen Willensprozeß. In dessen ersten Momenten sei der menschliche mit dem ewigen, göttlichen Willen noch unausgeglichen oder gar in Spannung; aber jedesmal ende der Prozeß menschlicher Seits in einem Willensentschluß und in einer Thätigkeit oder That, die sich mit dem göttlichen Willen völlig identifizire. Das Resultat sei in concreto jedesmal Ein Wille, der sowohl göttlich als menschlich sei, eine Thätigkeit, ein Werk gottmenschlicher Art.[47])

Die Kirchenlehrer wandten gegen die ganze Theorie der Zusammensetzung (die doch auf ein wesentliches für einander Passen oder Zusammengehören führt) die Unvereinbarkeit des Geschaffenen und des Ungeschaffenen, des Unbegrenzten und des Begrenzten ein; ein Einwurf, der sich freilich mit gleichem Recht oder viel-

[47]) So glaube ich die monotheletische Lehre von Christi gnomischem Willen verstehen zu müssen, gegen welche noch Photius saec. 9 geschrieben hat. So verstanden ist darin ein merkwürdiger Versuch von unerwarteter Seite her enthalten, die Menschheit Christi, noch mehr als sonst geschah, zur Wahrheit zu machen, und einer wirklich menschlichen Entwicklung Raum zu lassen. Sie sprachen von Christi γνώμη als einer βουλευτικὴ, berathenden, als einer die Gegensätze ausscheidenden (τῶν ἀντικειμένων κριτικὴ), als einer zuvor nicht Gewußtes erforschenden (ἀγνοουμένων ζητητικὴ, Mansi X, 741); als einer wählenden und Vorsätze bildenden. Wie dieses an die Agnoetenlehre erinnert, so auch bis auf einen gewissen Grad an

Digitized by Google

mehr Unrecht gegen den christologischen Gedanken überhaupt kehren ließe; sie argumentirten ferner aus der trinitarischen Lehre von Einem und demselben Willen in Vater Sohn und Geist, indem da der Wille des Sohnes, weil mit dem menschlichen zusammengesetzt, verschieden würde von dem des Vaters und Geistes, oder auch Vater und Geist gottmenschlichen Willen haben müßten; sie finden die Syntheſe von Göttlichem und Menschlichem monströs

---

das nestorianische Dogma; denn für die Dauer jedes Willensprocesses setzen sie die Menschheit in Christus für sich wirkend nach ihrer Art, und wenn sie auch den Proceß in einer gottmenschlichen Einheit enden lassen, so bleibt doch während desselben das Band zwischen der menschlichen und der göttlichen Natur nur ein relatives, nur eine Bezogenheit zweier relativ selbständiger auf einander. Hier kommt wieder zu Tage, wie der Monophysitismus die Naturen so bestimmt, daß sie zwei Personen sind, soweit sie noch nicht geeinigt heißen können. Er faßt das Problem auch als Einigung zweier Personen, weil ihm jede Natur nur als persönliche (in seinem Sinn) existirt. Das verbirgt sich zwar, wenn die Menschheit als mit der Incarnation erst entstanden gedacht, eine präexistente Menschheit aber, die dem Eutyches oft vorgeworfen wurde, verneint wird und zwar so, daß die Incarnation schon eine absolute persönliche Einigung bringt im ersten Anfang. Es tritt aber hervor, wo die Einigung der zwei persönlichen Naturen oder der zwei Personen erst Resultat im geschichtlichen Proceß des Lebens Christi sein soll. Sonach ist diese Lehre von dem gnomischen Willen nichts Bedeutungsloses. Der Monophysitismus macht sich damit an die Lösung desselben Problems, das der Nestorianismus hatte, aber nicht löste, aus zwei Personen Eine resultiren zu lassen. Daher ist es natürlich wie merkwürdig, daß auch hier von einer σχετικὴ ἕνωσις die Rede wird, sowie anderen nestorianischen Formeln, natürlich nur für die Zeit des Processes, der bei dem älteren Nestorianismus nicht so sicher zu seinem Ziele kömmt. Andere Monotheleten scheinen die Einheit des Willens dadurch erstrebt zu haben, daß sie der göttlichen Natur abgesehen von der Menschwerdung, gar nicht einen Willen (d. h. wohl keinen einzelnen concreten Willensakt) zuschrieben, sie ohne Willen dachten, in Christi Menschheit aber zum actuellen Willen gelangen ließen (l. c. 741). Da hätten wir die Formel, das Göttliche sei als Wesen, das Menschliche als Wirklichkeit dieses Wesens, als die Form oder ἐνέργεια desselben zu denken.

Digitized by Google

(τραγέλαφος). Endlich aber die Lehre vom gnomischen Willen erscheint ihnen ebjonitisch. Die Einheit, welche durch den gnomischen, wählenden, berathenden, sich entschließenden Willen erreicht werden könne, sei keine Wesenseinheit, sondern nur eine eigenschaftliche, die nur eine nestorianische Einheit (eine moralische oder κατὰ ἐξουσίαν, ἀνθεντίαν) sei. [48])

Der von der Trinität hergenommene Grund beweist freilich nicht, denn wenn die drei Personen in der Trinität einen und denselben Willen haben können, so muß noch vielmehr eine Person einen Willen haben können, wenn sie auch aus zwei Naturen oder Substanzen zusammengesetzt ist. Freilich sagen die Dyotheleten, in Gott sei Eine Natur in den drei Personen, und daher Ein Wille in diesen, denn der Wille folge überall der Natur. Allein abgesehen davon, daß man von hier aus auf Einen Willen in verschiedenen menschlichen Personen kommen könnte, konnten die Monotheleten erwiedern, die Zweiheit der Substanzen, aus denen der Gottmensch zusammengesetzt sei, nöthige noch nicht zur Annahme einer Zweiheit des Willens; denn auch der Mensch bestehe aus zwei Substanzen, Leib und Seele, und doch werde man bei ihm nur Einen Willen annehmen. Sie konnten ferner sagen, die gesammte Thätigkeit Christi als eines Ganzen sei Eine, das Ganze sei die Person, alle seine Thätigkeit sei persönlich, hypostatisch; wolle man nun, um der verschiedenen Substanzen willen, doch die Thätigkeit dieser Person zu einer doppelten machen, so müsse man sich eine dreifache Thätigkeit gefallen lassen, weil Seele, Leib und Logos drei Substanzen seien; [49]) und wenn Maximus erwiedert: allerdings, aber nur, wenn man drei Naturen in Christus annehme, was die Monotheleten selbst nicht wollen; ferner Leib und Seele constituiren zusammen erst den Begriff (εἶδος) des Menschen und dieser Begriff werde zerstört, wenn das Eine von Beiden fehle, also sei das

---

[48]) So Maximus namentlich in seiner Disputation und Joh. Damascenus.

[49]) l. c. X. S. 744. 745.

Digitized by Google

menschliche Wesen, oder die menschliche Substanz Eine, nemlich eben die Einheit von Beiden, so konnte ja Pyrrhus ganz Dasselbe auf den Gottmenschen anwenden, indem dessen eigenthümliches und untheilbares Wesen oder sein Begriff (εἶδος) gerade so in der Einheit des Logos und des Menschen besteht, wie der Begriff des Menschen in der Einheit von Leib und Seele.

Von der Christologie selbst aber, welche von Männern wie Maximus entgegengestellt wurde, waren die Monotheleten nicht ohne Grund unbefriedigt. Denn zwar das ist in derselben ohne Zweifel sehr anzuerkennen, daß nicht blos überhaupt die menschliche Seite, sondern daß insbesondere das menschlich Ethische, das αὐτεξούσιον von ihnen stark will betont werden. Nach dieser Seite retten sie das Wahre der antiocheniſchen Lehre, nur vertieft durch die religiöse Betrachtung. Allein leider ist dieses nicht durchgeführt. Von einem Prozesse absoluter Einigung, dem diese Zweiheit dienen soll, ist nichts zu sehen: Christus soll vielmehr nur die reine adamitische Seele haben, die aus Gott, unmittelbar heilig und göttlich war, und in die nichts von einem wirklichen Werden hineinfällt, daher auch das αὐτεξούσιον hier nur zur absolut fertigen Geistesmacht wird. — Neben dieser heiligen, fertigen Seele und ihrem Willen soll nun der Logos mit seinem Willen sein und sich zu ihr als der gebietende verhalten, dem sie gehorcht. Mit jenem αὐτεξούσιον der Menschheit Christi geht dieses nur so zusammen, daß die menschliche Natur Christi sich selbst den Gehorsam gegen den Willen des Logos frei gebietet, und zwar nothwendig, gemäß ihrem reinen Wesen. Aber da haben wir zwei Willensreihen, die zwar wie in prästabilirter Harmonie von selbst zusammenstimmend sich fortbewegen, aber da sie einander nicht einmal bestimmen, noch weniger durch einen Prozeß zur Einigung kommen, so ist für die persönliche Einheit viel zu wenig Sorge getragen. Der Mensch Jesus ist ἄνθρωπος κυριακός, homo dominicus, mit dem Logos einzig durch das Band verbunden, welches (s. o.) gar nicht bestimmt christologisch ist, nemlich daß er den Grund seines individuellen Daseins in der Hypostase des Logos habe. Der urbildliche menschliche Wille

Digitized by Google

Christi ist dabei so sehr von demjenigen, was in ihm ewig different vom Logos bleiben soll, der menschlichen Natur, abhängig gemacht, daß die Doppelheit verewigt ist; davon zu schweigen, daß es wenig ethisch lautet, den Willen an sich und in allen seinen Thätigkeiten nur von einer fertigen, heiligen Natur abhängig sein zu lassen. Kein Wunder, daß diese Spitze des Dyotheletismus, zu der sich die genannten Männer hinreißen ließen, die Monotheleten nicht für sich gewann, sondern daß sogar die Kirche es gerathen fand, so weit nicht zu gehen. Damit treten wir der kirchlichen Entscheidung näher, die aus diesen Kämpfen resultirte.

So ausdauernd die Begünstigung war, welche auch noch die Nachfolger des Heraclius dem Monotheletismus zu Theil werden ließen, der Gegensatz gegen ihn hatte sich, zumal seit dem lateran. Concil, in der Kirche immer mehr organisirt, und sie dergestalt gespalten, daß der Kaiser Constantinus Pogonatus dem an der Gewinnung Roms gelegen sein mußte, eine entgegengesetzte Politik einzuschlagen sich veranlaßt sah. Er wurde dazu unter Anderem von dem Papste Agathon aufgefordert. [50]) Der Kaiser berief ein Concil nach Constantinopel im Jahr 680, an welches Agathon ein Schreiben richtete. [51]) Hier bekennt dieser: Ein Herr in Jesus Christus aus zwei und in zwei Wesen (οὐσίαι), unvermischt und unverwandelt, ungetrennt und ungeschieden, nirgends der Einigung wegen der Unterschied der Naturen aufgehoben, sondern die Eigenthümlichkeit beider bewahrt, aber zusammenlaufend in Eine Hypostase oder Person; beide zusammen vermöge hypostatischer Einigung so unauflöslich, daß die in ihm geeinten Naturen nur in der Betrachtung getrennt werden. Diese Person ist zusammengesetzt aus beiderlei Gestalt, deren jede ihr Eigenthümliches wirkt in Gemeinschaft mit der andern. Daher fordert die Regel der Frömmigkeit, daß Christus wie zwei Naturen oder Wesenheiten, so auch zwei natürliche Willen und zwei natürliche Thätigkeiten habe. Das Schreiben an die

---

[50]) Mansi XI, Act. IV, S. 233—257.

[51]) Mansi XI, Act. IV, S. 285—297.

Digitized by Google

Kaiser fügt [52]) hinzu, den göttlichen Willen und die göttliche Thätigkeit habe Christus von Ewigkeit gemein mit dem wesensgleichen Vater, den menschlichen Willen und die menschliche Thätigkeit habe er zeitlich von uns mit unserer Natur angenommen, aber diese zwei Willen seien nicht zwei entgegengesetzte, sich widerstreitende. Seine Vorfahren haben nie unterlassen, gegen diesen monophysitischen Irrthum (von gnomischen Willen) ebenso zu eifern, wie gegen die Häresie der Trennung, welche nur durch die Willensbeschaffenheit oder Eintracht die beiden Naturen verbinde. Wenn Christus sage, „Vater ist's möglich, so gehe dieser Kelch vorüber, doch nicht, was ich will, sondern was du willst," so leuchte daraus, wie aus seinem Gebet, doch ein menschlicher Wille hervor, verschieden vom göttlichen. Er nimmt also, mit Ambrosius zu reden, meinen Willen an und meine Traurigkeit, mein sind beide; er nahm sie an aus Liebe zu mir. So spricht auch der Herr „ich bin vom Himmel gekommen, daß ich nicht meinen Willen thue, sondern des Vaters, der mich gesandt hat," und bei Matthäus „meine Seele ist betrübt, bis in den Tod." Das könne doch nicht das Wort oder der Geist sagen, sondern das spreche er aus der menschlichen Natur heraus, welche dem Willen des Vaters unterworfen war; der Logos würde doch nie sprechen können: „nicht, was ich will." Ueberhaupt müssen die Schriftstellen bald verstanden werden von der Menschheit, bald von der Gottheit Christi. Von der Gottheit die Wunder, z. B. Joh. 5, 27 ff., wie der Vater die Todten erweckt, so auch der Sohn; oder Matth. 11, 27: „Niemand erkennt den Vater, denn nur der Sohn;" „was der Herr will, schafft er im Himmel und auf Erden." Als Mensch aber sagt er: „meine Speise ist, den Willen dessen zu thun, der mich gesandt hat." Von dem Menschen ist gesagt: „er konnte sich nicht verbergen," „er forderte über das galiläische Meer übergesetzt zu werden;" denn als Logos war er allmächtig, allgegenwärtig. Wie irrthümlich also sei es, nicht Beides wohl zu unterscheiden. Aber Natur und Wille des Menschen, angenommen von ihm, war eben damit

[52]) l. c. S. 240.

Digitized by Google

auch geheilt und konnte nicht ihm entgegen sein; denn der Schöpfer aller Dinge hat keinen Widerspruch gegen sich geschaffen oder in der Menschwerdung angenommen. Die Zweiheit der Naturen und der Willen lehre besonders deutlich auch Phil. 2, und wer den menschlichen Willen läugne, müsse auch die menschliche Seele läugnen; denn weder seine Gottheit habe, was die Natur betrifft, einen menschlichen Willen gehabt, noch seine Menschheit von Natur einen göttlichen, noch endlich könne aus Christi beiden Naturen ein anderer Wille außer dem natürlichen folgen. Vielmehr die menschliche Natur wurde nur durch die Allmacht seiner Gottheit erhöht und die göttliche durch seine Menschheit uns offenbart. Wolle man Einen Willen, so müsse man diesen entweder göttlich nennen, oder menschlich, oder aus beiden zusammengesetzt und vermischt, oder die Einheit des Willens und der Thätigkeit ableiten aus der einen zusammengesetzten Natur. Wiederholt fügt er aber bei, daß die Unterschiede nur in der Betrachtung bleiben.

Die Synode selbst [53]) nimmt die Formel des Agathon im Wesentlichen an, dehnt die chalcedonensischen negativen Cautelen auch auf die zwei physischen Willen und Thätigkeiten aus, und fügt hinzu „zwei natürliche Willen, nicht einander entgegengesetzt, das sei ferne, sondern sein menschlicher Wille, folgend, nicht widerstrebend, vielmehr unterworfen seinem göttlichen und allmächtigen Willen; denn der Wille des Fleisches mußte bewegt werden, aber unterworfen dem göttlichen Willen, wie Athanasius gesagt hat (s. Anm. [46]). Denn wie sein Fleisch Fleisch des Gotteslogos heißt und ist, so heißt auch der Wille seines Fleisches des Gotteslogos eigener Wille und ist es. Denn wie seine allerheiligste, tadellose, beseelte Menschheit durch die Vergottung nicht aufgehoben wurde, sondern im eigenen Stande und dessen Grenze blieb, so ist auch sein menschlicher Wille durch die Vergottung nicht aufgehoben, sondern aufbewahrt, wie Gregorius sagt: Sein Wille ist nicht Gott entgegen, sondern ganz vergottet. Und so strahlen in der einen Hypostase Christi unseres wahren Gottes

[53]) Mansi Tom. XI. Conc. Const. Act. XVIII, S. 636—40.

Digitized by Google

ſeine zwei Naturen durch, und er hat in dieſer Perſon die Wunder ſowohl als die Leiden ſo vollbracht, daß jede der zwei Naturen in Gemeinſchaft mit der andern das ihr Eigenthümliche will und wirkt. In ſolcher Weiſe lehren wir zwei natürliche Willen und Wirkungen, welche paſſend (καταλλήλως) in einander zuſammenlaufen, zum Heil des menſchlichen Geſchlechts.

Ueberblicken wir den monotheletiſchen Streit in ſeinem geſchichtlichen Zuſammenhang, ſo läßt er ſich als der Verſuch betrachten, den ſeit 451 eingedrungenen Dualismus zum Stillſtand und theilweiſen Rückgang zu bringen. Die Einheit der Perſon war zu Chalcedon nur ausgeſagt, aber in ihrer Vereinbarkeit mit der Prämiſſe zweier Naturen nicht aufgezeigt, vielmehr fiel gerade auf dieſe Zweiheit das Hauptgewicht. Wie nun aber auch dieſe beiden Naturen ſich zu einander verhalten oder vermitteln mochten zur Einheit, das wenigſtens war eine Allen gemeinſame und daher Verſöhnung verſprechende Wahrheit, daß Chriſtus als Einer gewirkt und gelebt habe. Was war natürlicher, als daß die Monotheleten den Riß nicht weiter dringen laſſen, ſondern wie auch die Naturen ſich innerlich verhalten mochten, daran feſthalten wollten, daß das Produkt der Naturen nicht ein ſich widerſprechendes ſein, ja überhaupt nicht eine Doppelreihe von Wirkungen und Thätigkeiten Statt finden könne. Eine ſolche ſimultane Doppelreihe war auch nicht einmal in Leos Brief enthalten, ſondern eher ein Wechſeln von ſolchen Thätigkeiten (beziehungsweiſe Leiden), welche die Eine Perſon durch die göttliche, und ſolchen die ſie durch die menſchliche Natur vollbringt, ſo zwar, daß dabei die Gemeinſchaft mit der andern Natur nicht aufgegeben ſein ſollte. Die monotheletiſche Lehre blieb daher ohne Rüge ſo lange, als ſie nicht mit dem Monophyſitismus in Beziehung trat; ſobald dieſes geſchah, ſo mußte ſie als Angriff auf die chalcedonenſiſche Naturenlehre empfunden, es mußten die Hüter kirchlicher Tradition gegen ſie in Bewegung geſetzt werden. Mochte der Monotheletismus immerhin den Angriff gegen die zwei Naturen nicht aus ſich entwickeln, ja ſelbſt den Streit über die Zweiheit von Thätigkeiten oder Willen aufgeben oder verbieten, alſo für ſich ſelbſt nur die bisherige kirchliche Duldung

Digitized by Google

neben der andern Ansicht beanspruchen: das aufgeweckte traditionelle Bewußtsein konnte, nachdem einmal die Gefahr für das Chalcedonense erschaut war, sich in nichts Anderem beruhigen, als in der Verdammung des Monotheletismus. Das Chalcedonense sollte und mußte seine Consequenzen zu Tage legen. Andererseits konnte aber auch den Monotheleten die Einheit der Person vor jener Doppelreihe nur so lange gesichert erscheinen, als von der doch einmal festgestellten Zweiheit der Naturen abgesehen wurde. Es war den Monotheleten daher folgerichtig nicht blos um die Einheit der gottmenschlichen Thätigkeit und Wirkung zu thun, in diesem Falle hätten sie ja lehren können, daß die zwei Willen der zwei Naturen zusammentreffen zur Hervorbringung Einer gottmenschlichen Thätigkeit und Wirkung, d. h. sie hätten können nahezu Dyotheleten sein. Aber vielmehr ihre Anfänge abgerechnet, suchen sie von der Einheit der Wirkung und Thätigkeiten aus auch die Einheit des Willens zu erobern, d. h. wie ihr Name besagt, Ein Willensvermögen in Christus geltend zu machen. Daß hiermit das chalcedonensische Symbol nicht besteht, ist einleuchtend, wie wäre die Wahrheit menschlicher Natur ohne Willensvermögen denkbar? Und als die Aufmerksamkeit sich hierauf gerichtet, so konnte auch die Einheit der Thätigkeit (ἐνέργεια) nicht mehr unbesehen angenommen werden. Denn war ein menschliches Willensvermögen zwar da, kam es aber nie zu einer Energie desselben, sondern war es nur gleichsam ruhend, schlafend in Christus, so war man dem Monotheletismus, ja Monophysitismus verfallen weil eine regungslose, todte menschliche Natur sogut als gar nicht da ist. Man mußte, gieng man von jener Zweiheit der Naturen aus, auf Dyotheletismus kommen, und so geschah es, daß gerade durch die monotheletische Lehre die Zweiheit der Naturen die im Chalcedonense nur gesetzt war, jetzt auch fortgebildet wurde zur lebendigen Wirklichkeit der Naturen oder zur Zweiheit der Willen und der Thätigkeiten.

Es ist aber nur zu einleuchtend, daß das Problem, das im Chalcedonense nicht gelöst, im Streite mit den Monotheleten (z. B. von Maximus und Agathon) fast aus dem Gesicht verloren

Digitized by Google

war, nemlich die Einheit der Person aufzuzeigen, nur unendlich erschwert war. Während das Abendland weder auf dem lateranensischen Concil, noch bei Agathon diese Aufgabe erwog, vielmehr Alles gethan glaubte, wenn nur Leos Brief und seine Consequenzen feststänben, so haben dagegen die dem Monotheletismus und Monophysitismus minder schroff entgegenstehenden Orientalen die Seite der Einheit nicht vergessen, sondern eine Reihe von Sätzen dem constantinopolitanischen Concil beigefügt, durch welche ein Gegengewicht gegen die Lehre von zwei Willen gegeben sein sollte.

Aber dadurch ist in das Symbol selbst ein unheilbarer Widerspruch eingedrungen; zwei entgegengesetzte Anschauungen, die nicht zusammengehen, sind in demselben zusammengestellt. Die eine Ansicht, die wir die occidentalische nennen können, findet das Band für beide Naturen zureichend gegeben in der Einheit der Person, welche, obwohl göttlich, doch zugleich für die menschliche Natur, die nicht persönlich durch sich gedacht wird, die Stelle des Ich vertreten und zu der Menschheit gehören soll. Wäre nun bei der hergebrachten kirchlichen Annahme stehen geblieben worden, daß die göttliche Natur von der göttlichen Hypostase sich in keiner Weise trennen lasse, so hätte mit dem göttlichen Ich auch die göttliche Natur der Menschheit zugehören müssen, und, wenn auch nicht die menschliche Natur durch die göttliche verdrängt oder vertreten werden sollte, so hätte sie doch das göttliche Wissen und Wollen als ihr eigenes haben müssen,[54]) und dann wäre die Frage entstanden, wie ein wirklich menschliches Wissen und Wollen noch eine Stelle behaupte. — Wollte man diese Consequenz nicht, so wurde man immermehr dahin getrieben, die göttliche Natur und die göttliche Person von einander zu trennen, die göttliche Natur der menschlichen zur Seite zu stellen, die Person aber in der Mitte der nebeneinanderstehenden Naturen, gleichsam als den gemeinsamen Ort anzusehen, der beide umschließe, oder der durch beide ausgefüllt sei. Diesen Schritt zu thun, glaubte man im Abendlande (so schon

[54]) Wie später die lutherische Lehre besagt.

Digitized by Google

Augustin, später ein Concil von Toledo) durch folgende weitere Erwägung sich genöthigt. Nach der Trinitätslehre ist die Natur des Sohnes dieselbe mit der des Vaters und des heiligen Geistes, das, was ihn unterscheidet von der mit ihnen gemeinsamen Natur ist nur seine Hypostase oder Person. Hätte nun auch seine Natur die Menschheit angenommen, so hätte sich ergeben, daß auch der Vater und der heil. Geist nach ihrer Natur Fleisch geworden seien. Daher wurde darauf ein Gewicht gelegt, daß nicht die Natur sondern nur die Person des Logos die Menschheit angenommen habe. Da der Akt der Annahme als der personbildende Moment gedacht wurde, so war also hiermit schon gesagt, daß die göttliche Person ohne die Natur es sei, wodurch sich das Band zwischen der Menschheit und dem Logos knüpfe, um durch sich die menschliche Natur auch mit seiner eigenen göttlichen in Verbindung zu bringen.

Das Ich konnte am ehesten für das beide Vereinigende gelten; waren doch jedenfalls beide Naturen in der einen Person zusammen. Sodann aber, weil der Begriff dieses Ich nur durch Abstraction von den Naturen, von allen Besonderheiten und Qualitäten entsteht, welche die Naturen zu dem machen, was sie sind, so ist es das an sich Leere, Eigenschaftslose, gegen alle Unterschiede Indifferente, und es konnte nun als gleichgültig für die Menschheit erscheinen, ob sie ein eigenes Ich habe, oder das göttliche, beide Naturen konnten in einem solchen Ich sich zusammenfinden. Zwar findet sich das Ich nirgends so vor, ein solches Ich, das keine besonderen Qualitäten hat, ist ein Abstraktum. Allein es kam darauf an, die beiden Naturen, für deren innere Vermittlung oder Zusammengehörigkeit man nichts auszusagen wußte, irgendwie zusammenzubringen, und da bot das Ich gleichsam den willkommenen Ort, das neutrale Medium, darin beide zusammentreffen, wenn es gleich ursprünglich von der göttlichen Natur her stammt.

Nach dieser Seite zeigt sich also nichts Besseres in dieser Christologie, als die locale Einigung, mit welcher auch, um die Naturen nicht gleichsam in dem gemeinsamen Ort blos nieder-

Digitized by Google

gelegt sein zu lassen, sich die Lehre von dem Ineinanderkreisen beider Naturen, ohne die Grundanschauung zu ändern, vereinigte.

Die Grundzüge dieser Anschauung setzen sich in der abendländischen Christologie Jahrhunderte hindurch fort; es ist aber offenbar, daß auf diese Weise die Naturen selbst noch gar nicht vereinigt sind, sondern nur äußerlich mit einander verbunden, ja ein solches abstraktes Ich, von der Beschaffenheit, daß es auch das menschliche Ich ersetzen kann, kann auch in sich keine zusammenhaltende Kraft besitzen, die Naturen können nicht einmal mit diesem Ich lebensvoll und wirklich geeinigt sein; ein solches eigenschaftsloses Ich ist ein todtes Abstraktum, es ist nur stark und lebensvoll durch die Naturen, von denen es abstrahirt ist. Freilich wird gewöhnlich dieser Weg nicht zu Ende gedacht; das Ich wird immer wieder, weil es göttliches Ich ist, mit dem πλήρωμα göttlicher Kräfte ausgestattet gedacht, aber dann ist offenbar zu der Ansicht zurückgegriffen, daß ganz wie die Person des Logos so auch seine Natur der menschlichen Natur zugehöre. Die wirkliche Doppelreihe im Willen und Wissen ist aber nur erreichbar, wenn das Ich des göttlichen Logos von seiner Natur geschieden wird, so daß die letztere nicht unmittelbar ebenso wie das göttliche Ich der menschlichen Natur zu eigen wird. Wie freilich bei dieser Doppelheit der Willen eine Bürgschaft dafür gegeben sei, daß der menschliche Wille Christi mit dem göttlichen zusammenstimme, das wird von dieser Seite nicht gesagt. Denn auch die reine adamitische Menschheit genügt nicht, da sie ja fallen konnte; konnte sie es aber nicht, weil sie von Anfang vollendet war, wie z. B. Maximus meinte, so fehlt es an der Wahrheit der Menschheit.

Die andere christologische Anschauung, die wir die orientalische nennen können, weiß für diese Zusammenstimmung der Willen vollständig genug zu sorgen, sie sieht das Ich nicht als das leere Fachwerk für beide Naturen an, nicht als ein Drittes zu den zwei Naturen, sondern, nach altkirchlicher Weise, sieht sie in dem Ich nichts als die an ihr selbst und wesentlich persönliche göttliche Natur. Also nicht ein Leeres, sondern ein Volles,

Digitized by Google

nicht ein Indifferentes gegen die Unterschiede göttlicher und menschlicher Natur, sondern ein in sich Bestimmtes, welches die menschliche Natur assumirt hat, von welchem aus dann die lebendige Verbindung mit der menschlichen Natur zur Anschauung zu bringen war. Hier stellte sich das Problem so, wie eine wahrhaft menschliche Natur mit der göttlichen Hypostase sammt ihrer Natur Eins sein könne? Hier kam es darauf an, die unmittelbare Zusammengehörigkeit der Naturen, ihre innere Vermittlung mit einander aufzuzeigen.

Der orientalische Theil des Symbols gibt hier, wie wir sahen, folgende Antwort: die zwei physischen Willen sind einander nicht entgegen, sondern der menschliche Wille folgt (ἕπεται), d. h. er hat keine Initiative, er hat sich selbst keinen Impuls zu geben. Er ist ferner überhaupt nicht feindlich oder widerspenstig, sondern unterworfen dem göttlichen und allmächtigen Willen.[55]) Da geht das entscheidende Wollen aus von dem innersten Mittelpunkte Christi, seiner göttlichen die Persönlichkeit bildenden Natur; ursprünglich zwar sind zwei Willen als Vermögen gedacht wie zwei Naturen, ja die Vermögen auch als wirkend, aber der göttliche Wille nimmt in seinem Verlauf bei jedem Willensakt den menschlichen durch seine Allmacht hin. Allein so ist der menschliche Wille immer nur im Verschwinden da, er wird gegen die dyotheletische These absorbirt von dem göttlichen und mit ihm so verschmolzen, daß nur der Eine göttliche Wille durch die menschliche lebendige Natur wirkt. Aber das führt offenbar im Wesentlichen gerade zu Honorius und zu dem Monotheletismus zurück, den das Concil verdammt.

So übel zusammenstimmend lauten die Schlüsse dieses Concils, so groß ist die Verwirrung über die eigentliche Sachlage bei demselben gewesen, daher unsere Reformatoren Recht gethan

---

[55]) Der Anlauf, der im 2. Stadium des monotheletischen Streites besonders von Maximus in ethischem Interesse gemacht war, eine wahre Menschheit dadurch, daß ihr das αὐτεξούσιον zukomme, zu bewahren, geht also, um mit Johannes von Damascus zu reden, durch das Concil von 680 in dem ὑπεξούσιον der Menschheit unter (Joann. Damasceni Opp. ed. Lequien, Tom. I. S. 520).

Digitized by Google

haben, dieses Concil nicht mehr anzuerkennen. Nicht blos jenes Schwanken zwischen den oben genannten zwei entgegengesetzten Betrachtungsweisen, sondern auch das Schwanken zwischen einer nestorianisirenden Doppelreihe von Willen und Wissen, und zwischen einem monophysitischen Uebergewicht der göttlichen Natur, vor welcher die menschliche nie zur freien Thätigkeit kommen kann, fällt den Vätern dieses Concils zur Last, und die Widersprüche werden damit übel versöhnt, daß Alles dieses zugleich gesetzt wird.

Es läßt sich zwar im Dyotheletismus in seiner ungebrochenen, consequentesten Gestalt bei Maximus eine Reaction gegen die Allgewalt der göttlichen Natur zu Gunsten einer wahren und freien Menschheit Christi verspüren; aber wie sehr auf seinem Wege die Einheit der Person gefährdet ward, haben wir gesehen, daher wir uns nicht wundern dürfen, daß, um diesem zu entgehen, im letzten Stadium des monotheletischen Streites so plötzlich zu dem allmächtigen Willen der göttlichen Natur zurückgebeugt wurde, wogegen Maximus so bestimmt protestirt hatte. Eben damit aber stand man sachlich wieder bei der Lehre, welche ihren offenen Ausdruck in dem unus operator filius dei Christus und dessen una voluntas im ersten Stadium des Streites gefunden hatte.

Aber die sozusagen ostensible Kirchenlehre, die im Wortlaut anerkannt, nach dem monotheletischen Kampf den kirchlichen Ruf dieses Concils bestimmte, war hinfort der Dyotheletismus. Und so wird begreiflich, wie sich im folgenden Jahrhundert, vermeintlich auf gut kirchlichem Grunde in Spanien eine Lehrbildung verbreiten konnte, deren Schwerpunkt darin besteht, der Menschheit Christi die Selbständigkeit und Freiheit zu retten, neben der überlieferten Lehre von den Naturen. In diesem Zusammenhang aufgefaßt, steht der Adoptianismus nicht mehr als ein historisches Räthsel, als eine fremde repristinirende Erscheinung, sondern als Fortsetzung des Strebens von Maximus, als Vertreter eines zukunftreichen Prinzips, und als Protest gegen die Verflüchtigung der Menschheit da, zu welcher in der Berufung auf die bloße Allmacht des Logos an sich in dem 6. Concil ein so starker

Digitized by Google

Impuls gegeben war, der, wie wir sehen werden, die mittelalterliche Christologie im Großen beherrscht.

Noch einmal flammte der Monotheletismus in der griechischen Kirche unter dem Kaiser Philippikus (Bardanes) auf, und gelangte i. J. 711 durch diesen zur Herrschaft. Er ließ ein neues Concil zu Constantinopel halten, welches die Beschlüsse des 6. Concils verdammte, und sich in einem Symbol für den Monotheletismus erklärte. Die Bischöfe fügten sich ebenso leicht als dem entgegengesetzten Bekenntniß i. J. 681. Aber zwei Jahre darauf stellte Anastasius II. den Dyotheletismus her, und die Bischöfe waren ebenso bereit, auch jetzt wieder ihr Bekenntniß zu ändern. Neben dem tiefen sittlichen Verderben in der griechischen Geistlichkeit war an diesem charakterlosen Wechsel, wie die Gerechtigkeit anzuerkennen gebietet, auch die Charakterlosigkeit des Symbols der 6. Synode Schuld, das sich monotheletisch und dyotheletisch deuten ließ. Offiziell jedoch galt, besonders seit diesem erneuten Kampf, der Dyotheletismus und es gehörte zum dogmatischen Styl, neben dem Monophysitismus auch den Monotheletismus zu bestreiten. Was freilich unter dem menschlichen Willen zu verstehen sei, ob die Kraft der Selbstentscheidung oder nur ein Wollen, hinter welchem und über welchem die Determination des göttlichen Willens steht, blieb unerledigt. Man beruhigte sich damit, durch den Dyotheletismus die Wahrheit der menschlichen Natur noch vollkommener als das Chalcedonense. bekannt zu haben, und glaubte nun um so getroster offen die bisher mehr implicite statuirte Unpersönlichkeit der menschlichen Natur, ohne Verlust für diese behaupten zu können.[56])

Wir sind hiemit bereits an den Punkt gekommen, wo die Entwicklung des christologischen Dogma in der griechischen Kirche stehen blieb und sich abschloß, wo der griechische Geist ohne wei-

[56]) Der im Reiche proscribirte Monotheletismus erhielt sich in dem Libanon und Antilibanon unter den Maroniten. („Zwei Naturen, Ein Wille und Eine Thätigkeit".) Sie sollen ihren Namen von einem heil. Abte Marun haben. Schon Theodoret kennt einen solchen lange vor dem monotheletischen Streit, was spätere der lateinischen Kirche sich zuwendende Maroniten als Beweis der

Digitized by Google

tere dogmatiſche Produktivität den bisherigen Ertrag zu rekapituliren und zu bergen ſucht. Hiebei iſt noch etwas zu verweilen. Johannes Damascenus (um d. J. 750) verdient eine genauere Darſtellung, weil er mit großer Klarheit die kirchlich gewordenen Reſultate der bisherigen Bewegung thetiſch und antithetiſch zuſammenfaßt, mit den erprobteſten Gründen der Väter feſtſtellt, beſonders aber, weil er nicht blos einen Abſchluß der griechiſchen Dogmatik bezeichnet, in der er die höchſte Autorität für immer blieb, ſondern weil ſein Hauptwerk Περὶ ὀρθοδόξου πίστεως Sec. 12 (unter Eugen III.) ins Lateiniſche überſetzt, auch frühe

---

ſteten Orthodoxie ihres Volkes vorbringen. Nach Andern hießen ſie früher Marbaiten (Vgl. Richard Simon, Histoire Critique des Dogmes etc. 1711. S. 147—164. Neander, K.G. Bd. 3. S. 276. Joh. Damasc. I. S. 528. Philipp Wolff, „die Druſen und ihre Vorläufer", S. 234 ff. Kloſe, Ztſchr. f. hiſtor. Theol. 1850. S. 334 ff.) Noch iſt hier einiger Miſchformen in derſelben Gegend zu gedenken, die man nicht mehr chriſtliche Häreſen nennen kann, ſondern in welchen (wie sec. 3 im Manichäismus) außerchriſtliche Religionen durch chriſtliche Einwirkungen modificirt werden. Die Druſen geben ihrem Muhamedanismus einen Beiſatz von chriſtlichen Ideen. Der ägyptiſche Kalif Hakem wird von ihnen als eine Incarnation Gottes verehrt. Urheber des Syſtems und eigentliches Haupt der Sekte war Danaſi (Wolff, S. 263 ff.). Die Berührung von Muhamedanismus und Chriſtenthum bewirkte bei den Einen unitariſche Tendenzen, bei den Andern Incarnationslehren, manchfaltiger Art. Das Letztere, z. B. auch bei den Noſſairiten, welche Gott in der Geſtalt Alis erſchienen ſein laſſen, und ihm ſogar Präexiſtenz vor Erſchaffung der Himmel und der Erde zuſchreiben, überhaupt Prädikate Chriſti auf ihn übertragen. — Die römiſche Kirche hat nicht ohne Erfolg wiederholte Verſuche gemacht, die Maroniten für ſich zu gewinnen, daher ſie bei ältern römiſchen Schriftſtellern ſehr milde beurtheilt zu werden pflegen. Es wurden ihnen große Zugeſtändniſſe gemacht: eigene Ordination, Liturgie, Prieſterehe, Kommunion unter beiderlei Geſtalt, eine mit dem Kurialſyſtem im Widerſpruch ſtehende Verfaſſung. — Spuren des Monotheletismus finden ſich auch noch anderwärts nach dem ſiebenten Jahrhundert, namentlich gehören hieher die Armaſiten, von Harmaſius in Aegypten. cf. Joan. Damasc. Opp. I, 528.

Digitized by Google

der abendländischen Kirche zugänglich wurde, und namentlich dem Petrus Lombardus vorlag.

Wir knüpfen am Besten an die letzten christologischen Verhandlungen an, denen Johannes Dam. nicht blos in dem genannten Werke, sondern auch in der eigenen Schrift von den zwei Willen, Thätigkeiten und übrigen natürlichen Eigenschaften in Christo[57]) besondern Fleiß zugewendet hat. Denselbigen Herrn Jesus Christus, sagt er, bekennen wir als vollkommenen Gott und vollkommenen Menschen. Er hat Alles, was der Vater, mit Ausnahme der Ungezeugtheit, und Alles, was der erste Adam, mit Ausnahme der Sünde. Er hat aber auch, entsprechend den zwei Naturen, das diesen zukommende doppelte Natürliche, zwei natürliche Willen, den göttlichen und den menschlichen, zwei natürliche Thätigkeiten und eine doppelte natürliche Willensfreiheit eine göttliche und eine menschliche und ebenso doppelte Weisheit und doppeltes Wissen.[58]) Das sind die natürlichen Eigenschaften, die den Naturen zu ihrem Bestehen nicht fehlen können. Zur Begründung dieses doppelten Lebenssystems stellt er nur schärfer folgende Hauptgründe zusammen, die wir meist schon bei Maximus kennen gelernt haben. Was gleichen Wesens ist, muß auch gleichen Willens und gleicher Thätigkeit sein, was ein verschiedenes Wesen hat, muß auch in beiden Beziehungen verschieden sein. Umgekehrt, das was einen und denselben Willen und dieselbe Thätigkeit hat, ist auch desselben Wesens, und die Verschiedenheit in dem Ersteren ist auch eine Verschiedenheit im Letzteren. Außer der göttlichen Natur gibt es drei Wesenarten, organische, animalische und vernünftige, jede von der andern verschieden durch Beschaffenheiten, die zu ihrer Natur gehören. Zur vernünftigen Wesenklasse gehört das ἀυτεξούσιον; so gewiß nun jene andern Arten ihr Unterscheidendes als etwas für ihre Natur Constitutives haben, so gewiß hat auch die menschliche Klasse die Willensfreiheit als etwas Natürliches an sich; diese

---

[57]) Opp. T. I, 529—54. Auch die Monophysiten hat er in einer besondern Schrift bekämpft.

[58]) de fid. orth. lib. III, Cap. 13.

Digitized by Google

ist aber nichts Anderes, als Wille (θέλησις).[59]) Die Thiere werden beherrscht von ihrer Natur, im Menschen beherrscht die Willensfreiheit seine Natur, also ist der Mensch Willenwesen (θελητικός). Was wir nicht erst lernen, kommt unserer Natur zu; das Wollen lernen wir nicht, also gehört es zu unserer Natur. Gott hat die Willensfreiheit, die menschliche Natur ist Gott ebenbildlich, also gehört die Willensfreiheit zu ihr. Was Alle haben und nicht der Eine mehr, der Andere weniger, gehört zu ihrem allgemeinen Wesen. Alle Menschen aber haben Willen, also gehört er zur Natur; wäre er nicht Sache der Natur, so wäre er persönlich oder gegen die Natur, aber im letzteren Fall wäre er ein Herausfallen aus der Natur. Nähme man dagegen das Erstere bei Christus an, also einen hypostatischen Willen, wie die Monotheleten thun, machte man überhaupt den Willen zur Sache der Person und nicht der Natur, so kämen für die drei Personen in Gott drei Willen heraus, während die Kirche nur Einen bekennt.

Um jedoch zu verstehen, wie er die Zweiheit der Willen und Thätigkeiten denkt, ist auf seine näheren Unterscheidungen einzugehen. Es ist zu unterscheiden das Wollen überhaupt, das bestimmte Wollen und das Subjekt des Wollens. Das Wollen überhaupt ist nur das Vermögen zu wollen (θελητικὴ δύναμις), wodurch die Natur ein willensfähiges Wesen ist (θελητικὸν). Der bestimmte Wille aber ist der Wille mit Bezug auf das Objekt, bezeichnet den Inhalt, das Gewollte; diß nennt er θέλημα γνωμικὸν; endlich wollendes Subjekt ist, wer jenes Vermögen der θέλησις wirklich braucht.

Da zwei willensfähige Naturen da seien, so seien zwei Willen zu lehren, und sichtlich legt er für seinen Dyotheletismus das Hauptgewicht nicht sowohl auf eine stete Aktualität beider, als vielmehr auf ihr dynamisches Vorhandensein; denn er gesteht, daß nur Ein Wollender in Christus sei,[60]) der Eine und selbige Christus. Aber dieser eine und selbige Christus will

[59]) T. I. 226. lib. III. Cap. 14.

[60]) S. 226.

Digitized by Google

göttlich und menschlich, und was daher den bestimmten Willen betrifft, so ist zwar das Objekt oder der Inhalt des Willens (θελητὸν) dasselbe, und in materieller Beziehung also kein Unterschied noch Gegensatz zwischen dem Willen der göttlichen und der menschlichen Natur, er will nicht getheilt, sondern geeint, aber er ist wollend gemäß einer jeden der beiden Naturen, so daß also formal angesehen, zwei wollende Naturen, sich auf denselben Inhalt richten. Er wollte nemlich nicht blos das, was er nach seiner göttlichen Natur als Gott wollte, denn die göttliche Natur an sich wollte nicht das Essen oder Trinken, sondern er wollte auch das, was zum Bestehen seiner menschlichen Natur gehörte, nicht im Widerspruch mit dem, was Gott wollte, aber in der Eigenthümlichkeit der menschlichen Natur, welche dann auf die ihr selbst angemessene Weise wollte, wenn sein göttlicher Wille der menschlichen Natur zuließ, zu leiden oder zu thun, was ihr naturgemäß zukömmt.

Sonach hat der Damascener zwar zwei bleibende Willensvermögen, welche auch beide zur Aktualität kommen, und die menschliche Natur ist nicht blos leidentlich, sondern gegenüber von der menschlichen Seele ist das Fleisch abhängig und Christi Menschheit willensfrei. Aber ein Auseinandergehen der Willensakte göttlicher und menschlicher Natur findet darum nicht statt, weil erstens das Objekt des Wollens beiden gemeinsam bleibt, wenn gleich jede es will auf ihre Weise oder in ihrer Form; zweitens aber, weil die menschliche Natur in ihrem Wollen nicht willensfrei ist gegenüber von der göttlichen, sondern für die Form und den Inhalt ihres Wollens von dieser abhängt und durch sie bestimmt wird. Selbst dasjenige aktuelle Wollen, wozu ihre Natur triebe, kommt nur zu Stande dadurch, daß der Wille der göttlichen Natur es zuläßt oder will.[61]) Sonach ist das Vermögen und die Thätigkeit der menschlichen Natur umspannt von der göttlichen, welche allein das ganze aktuelle Leben entscheidend beherrscht. So viel Mühe der Damascener sich gibt, den Dyo-

[61]) Vgl. lib. III, Cap. 6. Wenn der Stärkere (λόγος) es gestattet, zeigt Christi Geist seine eigene Herrschaft (ἐκνικᾶταί τε καὶ ἥττεται

Digitized by Google

theletismus festzustellen, es bleibt ihm nur Ein entscheidender Wille übrig, der der göttlichen Natur, neben welchem der menschliche selbstlos ist; und so eifrig er den Willen zu einer Sache der Natur und nicht der Person machen will, um die Willenszweiheit zu behaupten, er wird doch in letzter Beziehung zu dem Einen entscheidenden Willen der göttlichen Natur zurückgeführt. Und da diese zugleich das Person bildende ist, so hat er doch Einen und zwar entscheidenden Willen der Person über dem Willen der menschlichen Natur, welcher letztere dadurch zu einer bloßen natürlichen psychischen Bewegung, zu einem Momente an dem Willen des einen Christus wird.

Gleichwohl tritt die Zweiheit bei dem Damascener in Betreff der bleibenden Verschiedenheit der Naturen so stark hervor, daß auch nicht einmal im Werke Christi eine wirkliche Einheit der Willen und Thätigkeiten sich ergibt. Während für Cyrill nichts anstößiger gewesen war, als wenn der menschlichen Natur in Christus die göttliche Kraft abgesprochen werde, während er darauf z. B. in seinen Anathematismen bestand, daß sein Fleisch Leben gebendes Fleisch sei, so meint Johannes von Damaskus, daß bei den Wundern das Sprechen zwar, das Berühren und dergleichen der menschlichen Natur zukomme, das Wunder selbst aber nur von der göttlichen Natur geschehen sei.[62]) So wenig kommt es bei ihm zu einem gottmenschlichen Leben. Die Formel von der *θεανδρικὴ ἐνέργεια* weiß er so zu deuten,[63]) daß darin sowohl eine göttliche, als eine menschliche Thätigkeit, jede in bleibendem Unterschied von der andern gemeint sei. Die Zusammensetzung „*θεανδρικὴ*“ habe nur die Bedeutung der Formel des Leo: jede der beiden Naturen wirke in Christus in Ge-

---

τῷ κρείττονι καὶ ταῦτα ἐνεργεῖ ἃ ἡ θεία βούλεται θέλησις). Cap. 18, S. 241: *εἵπετο καὶ ὑπετάσσετο τῷ αὐτοῦ θελήματι τὸ ἀνθρώπινον, μὴ κινούμενον γνώμῃ ἰδίᾳ, ἀλλὰ πάντα θέλον, ἃ τὸ θεῖον αὐτοῦ ἤθελε θέλημα.*

62) S. 231. 233. 235.

63) de duab. volunt. §. 44. I, 553.

Digitized by Google

meinschaft mit der andern;[64]) denn nie sei ja in ihm nackte Gottheit oder bloße Menschheit.

Doch gibt er sich nun auch Mühe, die Einheit beider Naturen zur Anschauung zu bringen. Hieher gehört erstens die Lehre von der personbildenden Kraft der göttlichen Natur allein; zweitens seine Lehre von dem τρόπος τῆς ἀντιδόσεως,[65]) drittens von der περιχώρησις.

Nicht mit einer vorher schon für sich existirenden Menschheit wurde der göttliche Logos geeint, sondern der Logos selbst wurde zur Hypostase der Menschheit.[66]) Zwar kein Wesen kann existiren ohne Hypostase (L. III, 9); denn ein jedes Wesen wird erkannt nur in der Hypostase. Diese ist das Einzelne (ἄτομον, μερικὸν L. III, 6), welchem gegenüber steht das Allgemeine oder Gemeinsame (κοινόν). Aber Allgemeines und Einzelnes sind nicht außer einander; das Allgemeine (εἶδος) existirt nicht für sich, sondern nur in den Hypostasen und umgekehrt, das Einzelne hat in sich auch das allgemeine Wesen, nicht blos einen Theil desselben, sondern das Ganze. Denn das allgemeine Wesen ist nur das, was nach Abzug des Einzelnen übrig bleibt, die Hypostase mithin ist das Allgemeine oder die οὐσία in Verbindung mit Accidenzen oder charakteristischen Eigenthümlichkeiten, so in der Trinität, so in der Christologie. Aber nun fährt er fort (L. III, 9), „es ist nicht nöthig, daß jede der (persönlich vereinten) Naturen eine eigene Hypostase habe; denn sie können in Eine Hypostase zusammenlaufen, auch so sein, daß sie weder keine noch jede ihre eigene Hypostase haben, sondern beide dieselbige.“ Es ist charakteristisch, daß die Persönlichkeit im Verhältniß zur Natur oder zum Wesen von ihm zu einem bloßen Accidenz (συμβεβηκός) gemacht wird. Diese antike Auffassung wird erst in der germanischen Zeit überwunden. Aber der Damascener scheint dabei auch in Widerspruch mit sich selbst zu kommen. Denn wenn sonst die Hypostase der menschlichen Natur durch die

---

[64]) lib. III, 19. de duab. vol. §. 44. S. 553.

[65]) lib. III, Cap. 3. 4.

[66]) lib. III, Cap. 2 und 8.

Digitized by Google

individuellen menschlichen Accidenzien gebildet wird, die zum allgemeinen menschlichen Wesen hinzukommen, so ist in Christus entweder auch eine menschliche Hypostase neben der göttlichen, weil eine Individualität und nicht blos allgemeines menschliches Wesen; oder aber ist in ihm zwar keine doppelte Hypostase, vielmehr die menschliche ausgeschlossen durch die göttliche, wohl aber kann dann Christus nur die allgemeine Menschheit haben und sein nicht aber individuelle Menschheit, was er selbst doch nicht will, indem er darauf besteht, die allgemeine Menschheit könne nur real sein in menschlichen Individuen, und Christi Menschheit sei nicht nur das allgemeine Menschheitswesen, sondern ein einzelner menschlicher Leib und eine einzelne Seele. Aber hier bestätigt sich aufs Neue das früher Bemerkte, daß von der menschlichen Persönlichkeit der eigentliche Begriff noch fehlt. Sie wird noch nicht als das Ich gedacht, als das innerste Centrum, sondern umgekehrt, Hypostase ist das Accidentelle, Individuelle, das zum Innern, dem Wesen hinzukömmt, nach der mit den Monophysiten gemeinsamen Definition. Aber an dieser Definition wird nicht festgehalten, sondern, wenn es sich darum handelt, die göttliche und die menschliche Natur ohne Doppelpersönlichkeit in Eines zu setzen, so wird gesagt, die Hypostase für die menschliche Natur könne auch die göttliche sein, wobei also unter Hypostase nicht mehr verstanden wird das individuell oder accidentell Menschliche (denn wie könnte dieses durch die göttliche Hypostase ersetzt werden?) sondern das zusammenhaltende innere Einheitsprinzip oder das Ich, welches, wie früher ausgeführt, wenn es von der göttlichen Natur und der menschlichen getrennt gedacht wird, als leere Form wohl das zusammenhaltende Band für beide Naturen sein zu können schien. Er lehrt also, daß in Christus einerseits das allgemein menschliche Wesen verbunden mit charakteristischen Merkmalen dieses einzelnen Menschen Jesu und andererseits das allgemeine göttliche Wesen verbunden mit den charakteristischen Merkmalen, welche die Hypostase des Sohnes bilden, vereint gewesen sei. Aber so, daß die Hypostase des Sohnes wieder die Hypostase der menschlichen Natur genannt wird, womit, wenn „Hypostase den Complex der charakteristischen Merkmale“ bedeutet,

Digitized by Google

gesagt wäre, daß in Christus nur allgemeine menschliche Natur, nicht ein Einzelner war, sondern daß das Individuelle, Hypostatische, für die menschliche Natur bei ihm die göttliche Hypostase gewesen sei. Aber der Satz von der ἐν-υποστασία der menschlichen Natur in dem Logos hat ihm offenbar eine andere Bedeutung: nemlich die göttliche Hypostase des Sohnes sei das formirende und zusammenhaltende Einheitsprinzip dieser Person, nicht blos so, wie der schöpferische Logos es überall ist, sondern so, daß durch den Mensch werdenden Logos und für seine Hypostase die Elemente, welche abgesehen von der Incarnation noch keinen Menschen ausmachten, zu einem einzelnen Menschen vereint und formirt wurden, so beschaffen, daß die Hypostase des Sohnes seine Hypostase sein konnte. Hätte er nun näher untersucht, wie beschaffen dieser Mensch sein mußte, damit des Logos Hypostase zugleich die Hypostase dieses Menschen sein konnte; hätte er namentlich die auch bei ihm häufige Idee hiefür fruchtbar gemacht, daß dieser einzelne Mensch universaler Bedeutung und das Haupt der Menschen und der Engel sei, so hätte er von der Menschheit in Christo einen Begriff gehabt, der dieselbe nicht zur Unpersönlichkeit verdammte, damit der Logos ihre Hypostase oder Persönlichkeit sei, sondern statt der Anypostasie menschlicher Natur hätte er auch sie hypostatisch, aber in Einheit und Selbigkeit mit der des Logos denken können. Da er den letzteren Schritt nicht thut, so bleibt ihm die Hypostase des Logos etwas der menschlichen Natur Fremdes, und ist zum Voraus nothwendig, daß die Einheit nur auf Kosten der vollständigen Menschheit zu Stande komme.

Hypostase des Gottmenschen ist ihm ausschließlich der Logos; davon ist die Folge die Art, wie er die Naturen und besonders die Thätigkeiten zu einer Einheit zurückführt. Er sagt zwar:[67] Christus hatte nach den beiden Naturen, einer jeden gemäß, die Kraft des Willens (θελητικὴ δύναμις) und das Wollen im Allgemeinen (θέλησις, τὸ θέλειν). Ferner: es haben beide Naturen auch, was den konkreten Willen oder das Objekt des Wollens

[67]) de duabus voluntatibus S. 529—554, besonders §. 24 ff.

Digitized by Google

anlangt (τὸ πῶς θέλειν, τὸ θέλημα, τὸ γνωμικὸν θέλημα), von Natur einen verſchiedenen Willen, denn die göttliche Natur verlangt nicht von Natur nach Speiſe und Trank, wie die menſchliche. Ja der Wille iſt ihm mit Freiheit identiſch; er nennt mit Clemens den Willen die freie Bewegung des ſelbſtherrſchenden Geiſtes.[68]) Er ſpricht ſehr ſchön darüber,[69]) wie wir mit der Freiheit, die ohne Sünde dem Adam gegeben war, zugleich das Geſetz empfangen haben; beides zuſammen aber für die Tugend; denn was wir von Natur ſind, ſei zwar Alles ſchön und von dem Guten für das Gute geſchenkt,[70]) aber erſt der Gebrauch deſſelben wirke Tugend oder ihr Gegentheil. Von Natur dem Geſetze Gottes verpflichtet und unterworfen (δοῦλοι), haben wir die Freiheit als das für die Tugend Conſtitutive (συστατικὸν), indem das Aufgenöthigte (τὸ βίᾳ γενόμενον) weder Tugend noch Genuß ſei. Nicht minder macht er geltend, daß von einem Gehorſam Chriſti gar nicht könnte die Rede ſein,[71]) wenn in ihm nicht ein menſchlicher Wille wäre, deſſen Gehorſam frei und ungezwungen Unterwerfung des Willens unter einen andern Willen ſein müſſe. Aber ſo ſehr er hier Chriſti Menſchheit in ihrer ganzen Vollſtändigkeit und Freiheit hinſtellt, ſo wird dieſes Alles doch wieder ſofort illuſoriſch durch die Art, wie er für die Einheit beider Willen und Naturen Sorge tragen will oder dafür, daß beide Willen in ihrem Gegenſtande immer zuſammenſtimmen und in ihrer ethiſchen Form. Er erinnert ſich daran, daß konkreter Wille einen Wollenden vorausſetzt; das wollende Subjekt nun aber in Chriſtus, ſagt er, iſt nur Eines, nemlich die Hypoſtaſe des freilich mit der Menſchheit vereinigten Logos. Da es nun phyſiſch unmöglich iſt, daß es in einem Weſen zu einem wirklichen Wollen kommt, wenn das wollende Subjekt der Regung oder Tendenz zu einem beſtimmten Wollen widerſteht (denn was ohne das wollende Subjekt geſchähe, wären nicht Wollungen, ſondern unwillkürliche

---

[68]) l. c. §. 28: αὐτοκράτορος νοῦ κίνησις αὐτεξούσιος.

[69]) §. 19.

[70]) §. 19.

[71]) §. 27.

Digitized by Google

Bewegungen), so konnte die menschliche Natur Christi, obwohl mit der Potenz der Willensfreiheit ausgestattet, physisch unmöglich je zu einem wirklichen Willen kommen, der nicht zugleich nach Inhalt und Form Wille des Logos wäre, denn auch die Form des Willens kann zum Gegenstande und Inhalte eines Willens gemacht werden, wie der Damascener selbst anerkennt. [72]) Was bleibt sonach in letzter Beziehung Anderes übrig für die selbstherrschende Willensfreiheit seiner menschlichen Natur, als daß sie vielmehr selbstlos, wie sie ist, für das Selbst, das sie ersetzt der Durchgangspunkt und das Organ ist; also gegenüber von dem Logos gar keine andere Stellung einnimmt, als der Leib gegenüber von der Seele des Menschen, an welchem die Seele physisch ein unterworfenes, dienendes Organ hat? [73]) Sonach kann es nur auffallen, wenn er doch wieder [74]) die Menschheit Christi nicht will δοῦλος nennen, und es wird nur dadurch begreiflich, daß ihm die hypostatische Bezeichnung der Menschheit in diesem Ausdruck zu viel war. Die Menschheit ist ihm in letzter Beziehung so gut, wie bei den Monotheleten nur ein Organon, womit sein Reden von einem freien Gehorsam des menschlichen Willens Christi übel zusammenstimmt. Schließt er doch alles Wählen, Ausscheiden, Ueberlegen (ἐκλογή, προαίρεσις, κρίσις u. s. w. wie den λογισμὸς ἐπαμφοτερίζων καὶ διστάζων) aus Christi Willen und Thätigkeit

---

[72]) §. 28.

[73]) §. 16. φυσικὸν δοῦλον. Das bekennt er auch ausdrücklich §. 42, S. 553. Die Seele ist ὑπηρέτης dem Logos, S. 552, dessen Wille entscheidet (κυροῦται τὸ θεῖον θέλημα παρὰ τὸ ἀνθρώπινον, wie er nach Gregor Nyss. sagt, §. 35, S. 549). — Ja §. 40 sagt er geradezu: Adams Wille sei dem göttlichen nicht unterworfen geblieben, weil er seiner eigenen γνώμη Gott entgegen folgte. Deßhalb habe der Logos menschliche Natur und menschlichen Willen angenommen, keineswegs aber ἀνθρωπίνην ὑπόστασιν, damit nicht der natürliche menschliche Wille nach einem eigenen gnomischen und hypostatischen Willen der Gottheit entgegen leben möge, sondern in freiem Gehorsam (?) Gott gehorche. Man sieht hieraus auch, wie er nur Einen gnomischen Willen in letzter Beziehung statuirt, den entscheidenden persönlichen des Logos.

[74]) lib. IV, Cap. 21.

Digitized by Google

aus.[75]) Eine metaphysische Begründung hiefür sucht er darin, daß in der Welt zwar ein Unterschied sei zwischen überwiegend Leidentlichem und überwiegend Thätigem (παθητικὸν und ἐνεργητικὸν); so sei z. B. der Leib der Seele gegenüber leidentlich und sie habe als vernünftige die Kraft, ihn frei zu regieren. Aber ihre Freiheit (αὐτεξουσιότης), wie alles Andere in der Welt sei im Verhältniß zu Gott nur leidentlich, indem nur die göttliche Natur nicht leidentlich bewegt und ohne Bewegung thätig sei.[76]) Aber dieses ist offenbar nicht vermittelt mit den obigen Sätzen über die Nothwendigkeit einer Freiheit zur Tugend; er bleibt dem auch nicht treu; denn wo er vom ersten Adam spricht,[77]) hält er sich an des Irenäus Satz, daß Adam in wandelbarer Sündlosigkeit habe müssen geschaffen werden, während nur in Gott Freiheit und Sündlosigkeit ohne Wandelbarkeit ist.

Sonach sehen wir, daß er, der für die selbständige vollständige Menschheit so eifrig Sorge tragen wollte, mit der einen Hand wieder nahm, was er mit der andern gegeben, und zwar um der Art willen, wie er die Einheit der Person durch die Hypostase des Logos, welche die menschliche ausschloß, zu gewinnen sucht.

Umgekehrt muß man sagen, gibt er in Beziehung auf die Selbständigkeit der menschlichen Seite in seiner Lehre von der περιχώρησις und dem τρόπος ἀντιδόσεως halb unbewußt mit der einen Hand wieder, was er mit der andern genommen. Aus der Unio καθ' ὑπόστασιν, welche vom ersten Anfang an als vollständig zu denken sei (τελεία), leitet er zunächst die περιχώρησις der Naturen in einander ab (de fide orth. L. III, 3. 7. 17. 19.), wie schon Gregor von Naz. Or. 51 von den Naturen gesprochen hatte, als περιχωρούσαις εἰς ἀλλήλας τῷ λόγῳ τῆς συμφυΐας, und wie diese circumincessio längst für die Personen der

[75]) §. 28, S. 544. de fide orth. III.

[76]) §. 18. πᾶσα κτίσις κτιστὴ παθητικῶς κινεῖται καὶ ἐνεργεῖ, μόνη δὲ ἡ θεία φύσις ἐστὶν ἀπαθὴς, ἀπαθῶς κινουμένη, καὶ ἀκινήτως ἐνεργοῦσα.

[77]) §. 28.

Digitized by Google

Trinität angewandt war, zu ähnlichem Zweck. Die Theile (μέρη) der Person, daraus sie zusammengesetzt ist, haben zu einander ein lebendiges Verhältniß; sie stehen nicht aus einander, sondern leben und bewegen sich in einander. Freilich muß dieses (nach L. III, 7) dahin beschränkt werden, daß nur die göttliche Natur durch die menschliche geht, denn sie durchdringt Alles, wie sie will, während sie von nichts durchdrungen wird. Jedoch soll das natürlich nicht bedeuten, daß der alles durchdringende Logos mit der Menschheit Christi nur so verbunden sei, wie mit allem Andern, sondern zur Bezeichnung des Verhältnisses ist ihm das Bild vom Eisen geläufig, das vom Feuer durchglüht wird. Ohne daß die Substanzen des Eisens und des Feuers aufhören verschiedene zu sein, seien sie doch vereint und wirken vereint (ἡνωμένως οὐ διῃρημένως), obwohl wie Feuer und Eisen so Gottheit und Menschheit Verschiedenes wirkt, jede das Ihrige. Die Hauptsache aber ist, daß durch diese περιχώρησις eine Mittheilung zu Stande kommt, zwar nicht von Menschlichem an die göttliche leidenslos bleibende Natur, aber diese theilt von ihrer Herrlichkeit an die menschliche mit (μεταδίδωσι τῇ σαρκὶ τῶν οἰκείων αὐχημάτων, C. 7). Wie die Unio hypostatica die Begründung der περιχώρησις ist, so diese die Begründung für den τρόπος ἀντιδόσεως. [78])

Schon viele Lehrer vor ihm hatten innerhalb der Person Christi von einem Tausche in Betreff ihrer beiden Seiten gesprochen, und denselben ἀντιμεθίστασις τῶν ὀνομάτων, ἐπαλλαγὴ, ὀνομάτων ἐπίζευξις genannt. Ἀντίδοσις ἰδιωμάτων war von Leontius in seiner Schrift gegen die Nestorianer und Eutychianer gelehrt, und der Damascener schickt sich an, [79]) die ἀντίδοσις für den Zweck der Einheit der Person zu verwenden. Er sagt, daß ihr gemäß der Logos dem Fleisch das Seine mittheile (μεταδίδωσι). Aber in der Ausführung selbst wird diese ἀντίδοσις zur bloßen Uebertragung der Namen ἀντίδοσις ὀνομάτων. [80]) Um

[78]) lib. III, Cap. 23.
[79]) lib. III, Cap. 3.
[80]) lib. III, Cap. 4.

Digitized by Google

der Einheit der Person willen werden Namen, die eigentlich der einen Natur zukommen, auch auf die andere übertragen. Ja ausdrücklich wird dagegen Verwahrung eingelegt, daß die Idiome der einen Natur der andern beigelegt werden, [81]) oder zukommen. Was ist aber eine solche nur nominelle Mittheilung der Eigenschaften wesentlich anders als die dem Cyrill so anstößige Anaphora der antiocheniſchen Schule?

Etwas weiter führt seine Lehre von der Vergottung (θέωσις) und von der Aneignung (οἰκείωσις). Eine Vergottung der menſchlichen Natur läßt er schon durch den Akt der Menſchwerdung eintreten. [82]) Die göttliche Natur durchgeht die menſchliche und verbindet ſich mit ihr in untrennbarer Weiſe, wie ein durchglühtes Eiſen ſich nicht berühren läßt, ohne daß man zugleich auf die Subſtanz des Feuers trifft. Dadurch hat das menſchliche Wiſſen Chriſti, dem nach ſeiner Natur Unvollkommenheit beiwohnt (ἀγνοεῖν) von Anfang an Antheil an dem alles umfaſſenden göttlichen Wiſſen. [83]) Daſſelbe muß folgerichtig auch von dem Willen gelten. Wenn es im Evangelium heiße: „er nahm zu an Alter, Weisheit und Gnade,“ ſo ſei das ſo zu verſtehen, daß er, wahrhaft an Alter zunehmend, die Schätze ſeiner Weisheit mehr und mehr offenbarte und den Willen Gottes mehr und mehr ausführte. Wer aber in dieſen Stücken einen wirklichen Fortſchritt annehme, der läugne, daß die Einigung mit dem Fleiſch von Anfang an vollzogen ward, der bekenne auch nicht eine hypoſtatiſche Vereinigung, ſondern mit Neſtorius nur eine σχετικὴ ἕνωσις und eine ψιλὴ ἐνοίκησις. Denn wenn das Fleiſch von ſeinem Anfang an im Logos ſein Beſtehen (ὑπῆρξε), ja mit ihm dieſelbe Hypoſtaſe (ταυτότης ὑποστατικὴ) hatte, wie ſollte es

---

[81]) οὐ κατονομάζομεν αὐτῆς (Θεότητος) τὰ τῆς ἀνθρωπότητος ἰδιώματα — οὔτε δὲ τῆς σαρκὸς, ἤτοι τῆς ἀνθρωπότητος κατηγοροῦμεν τὰ τῆς Θεότητος ἰδιώματα — ἐπὶ τῆς ὑποστάσεως, κἂν ἓν τοῦ συναμφοτέρου, κἂν ἐξ ἑνὸς τῶν μερῶν ταύτην ὀνομάσωμεν ἀμφοτέρων τῶν φύσεων τὰ ἰδιώματα αὐτῇ ἐπιτίθεμεν.

[82]) L. III, 17. 19.

[83]) L. III, 21. 22. de duab. vol. §. 38, S. 550. Die menſchliche Natur κατεπλάτησε (der Logos) τὴν τῶν μελλόντων γνῶσιν.

Digitized by Google

nicht reich geworden sein an seiner Weisheit? Die menschliche Seele wurde ja zu des Herrn, des Logos Seele. Daher kann er auch dem Gebete Christi keine reale Bedeutung geben (L. III, 24). In Christus war Gott die Person, wie bedurfte sie, um etwas zu bitten? Sieht man aber das Gebet nach seiner Form an, so ist es ein Aufsteigen der Seele zu Gott. Wie konnte er, der Gott war, eines solchen Aufsteigens bedürfen? Er weiß daher nur zu sagen, daß er unsere Rolle im Gebet gespielt habe, uns ein Muster habe sein und Gott ehren wollen. Mit dieser Annahme unserer Rolle ist er auch sonst schnell bei der Hand. [84]) In Beziehung auf die physische Seite wird zwar gegen die Julianisten die φθορὰ der Menschheit behauptet, weil der Wille zur Menschwerdung die Uebernahme der Leidentlichkeit unmittelbar in sich schloß, aber an der Kraft der Belebung hatte sie Theil, sie war, worauf Cyrill so energisch dringt, ζωοποιός; ohnehin seit der Auferstehung ist sie allem Leidentlichen und allen menschlichen Bedürfnissen enthoben, wenn sie gleich stets eine umschriebene, begrenzte bleibt. [85]) Christi Leib ist stets begrenzt und wird so wiederkommen; Gott allein ist unbegrenzt; aber die Menschheit sitzt zur Rechten Gottes, was nicht räumlich zu nehmen ist, sondern nur bedeutet, daß die Ehre und Herrlichkeit der Gottheit die der Logos stets hatte und behielt, nun auch mit ihm die Menschheit hat, und daß Eine Anbetung seiner Person, die Menschheit mit eingeschlossen, zu Theil wird. „Vor einem von Feuer durchglühten Eisen scheue ich mich wie vor Feuer, die Menschheit des Logos bete ich mit ihm an.“ [86])

---

[84]) L. III, 25. Das sei οἰκείωσις; es gebe eine doppelte, 1) die wirkliche wahrhafte Aneignung, Annahme unserer Natur (φυσική, οὐσιώδης), wornach er Menschliches habe erfahren wollen. Aber 2) eine οἰκ. προσωπική oder σχετική, wo er nur vermöge einer besondern Relation, um der Beziehung der Liebe oder des Mitleids willen, in der Person eines Andern rede, und zwar so, wie es ihm in dieser Rolle, aber eigentlich nicht ihm, sondern einem Andern zukomme. So versteht er Matth. 27, 46. Gal. 3, 13. 2 Cor. 5, 21.

[85]) L. III, 28. IV, 1—3.

[86]) Das Obige zeigt, daß er keine menschliche Entwicklung übrig behält, mit Ausnahme des Leibes. Und doch hätte er nur seiner

Digitized by Google

Jedoch würde man sich sehr täuschen, wenn man diese ἀντίδοσις ja die θέωσις so verstünde, daß durch sie göttliche Eigenschaften der menschlichen Natur zu eigen werden. Die göttlichen Idiome können nach dem Damascener nicht von der göttlichen Substanz getrennt werden, jede Natur behauptet sich selbst nur dadurch, daß sie ihre wesentlichen Idiome, die den Begriff der Natur konstituiren (συστατικὰ τῆς φύσεως), behält, und andere, die damit nicht verträglich wären, ausschließt. Durch die Vergottung wurde nur die Menschheit zu des Logos von ihm durchzogener Natur und sein durch Aneignung (Οἰκείωσις). Dieses Fleisch wird des Logos Fleisch, diese Seele des Logos Seele, sein Eigenthum im besondersten Sinn um der innigsten d. i. persönlichen Verbindung mit dem Logos willen. Aber in ihrem Wesen (φύσις) blieb die menschliche Natur unverändert, auch die Eigenschaften beider Naturen bleiben unverkürzt und unvermengt, es ist nur die Gemeinschaft [87]) (die ja eine Zweiheit voraussetzt) um deren willen das Fleisch des Herrn reich ward durch die göttlichen Thätigkeiten (ἐνέργειαι), aber es erhielt nicht an ihm selbst göttliche Eigenschaften (III, 17. 18. 19). Denn zwar der zu des Logos Willen gewordene menschliche Wille war auch allmächtig, jedoch nicht an ihm selbst, er wirkte Göttliches aber nicht gemäß eigener Kraft (κατ' οἰκείαν ἐνέργειαν) sondern nur wegen des mit ihm verbundenen Logos, der durch das Fleisch seine ihm eignende Kraft offenbarte. Es ist also eigentlich nicht eine reale Uebertragung göttlicher Eigenschaften auf die menschliche Natur mit der Vergottung gemeint, sondern es ist nur das

---

Lehre von dem παραχωρεῖν des Logos, wodurch den menschlichen Bewegungen Raum gelassen werde durch Einwilligung des Logos, eine größere Ausdehnung geben dürfen, so hätte er auch für eine geistige Entwicklung Christi Raum behalten. Oft führt er, wie Maximus, die Stelle Marc. 7, 28 an, aber nur um zu zeigen, daß ein menschlicher Wille in ihm da war neben dem göttlichen, ebenso Joh. 7, 28, Matth. 26, 39. Joh. 5, 30; 8, 50.

[87]) Daher sei der Ausdruck θεανδρικὴ ἐνέργεια eine περίφρασις oder die Redeweise, wo zwei Dinge in Eine λέξις zusammengefaßt werden. III, 19.

Digitized by Google

ungetrennte Zusammensein und Wirken beider Substanzen, was mit sich bringt, daß man mit Christi Menschheit nicht in Berührung kommen kann, ohne zugleich die göttliche zu berühren; und was jene vollendete Weisheit und Tugend betrifft, welche der Gottmensch von Anfang an besaß, so besaß diese nicht Christi Menschheit selbst oder an sich, aber ihre Hypostase war ja der Logos, der sie ewig besitzt, und so hat sie auch die Menschheit vermittelst der ihr zu eigen gewordenen Hypostase.[88]) Treffend sagt er mit Maximus (III, 18), es gehöre noch zum alttestamentlichen Typus der Einwirkung Gottes auf den Menschen, daß die Heiligen und Propheten nur bewegt wurden durch den göttlichen Willen, also nicht zugleich sich selbst bewegten und darin frei waren; so sei es nicht bei Christus gewesen, seine Menschheit sei nicht bewegt worden durch den Wink des Logos (*νεύματι λόγϑ*), wie Sergius gesagt hatte, sondern habe eigene Freiheit gehabt und frei gewollt was der Logos. Aber er fährt fort: es sei doch die eine und selbige Person Christi gewesen, die nach dem göttlichen und dem menschlichen Willen wollte, und daher seien die beiden Willen des Herrn nur nach ihrer Natur, aber nicht nach ihrem Objekt und Sinn (*γνώμη*) verschieden gewesen. Aber so ist, wie oben ausgeführt, in letzter Beziehung doch der menschliche Wille Christi nicht vollständig, die vollkommen freie und sich zum Guten selbstbestimmende Menschheit ist auch in Christus nicht erschienen, sondern nur eine durch das entscheidende *νεῦμα λόγϑ* bestimmte; der menschliche Wille ist nur das Medium wodurch der Logos diesen Menschen bewegt.

---

[88]) Lib. III, Cap. 15. Auch in Beziehung auf die *ἐνέργεια* der *φύσις* spricht er sich ähnlich aus. Er beruft sich auf Gregors von Nyssa Wort (in Betreff der Trinität von Gregor gemeint) *ὧν ἡ ἐνέργεια μία, τούτων πάντως καὶ ἡ δύναμις ἡ αὐτὴ· πᾶσα γὰρ ἐνέργεια δυνάμεως ἀποτέλεσμα.* Die geschaffene Natur könne unmöglich dieselbe *δύναμις* mit der ungeschaffenen haben, noch dieselbe *ἐνέργεια*, sonst wäre auch der Logos mit Furcht und Trauer behaftet. Die Eine *ἐνέργεια* der Gottheit und des Fleisches müßte zusammengesetzt, aber dann könnte die des Logos nicht mehr Eine mit der des Vaters sein.

Digitized by Google

Ueberschaut man dieses christologische Resultat der alten Kirche, so ist unläugbar, daß in ihr der Abschluß noch nicht kann gefunden werden, so groß ihr traditioneller bis in die neuere Zeit reichender Einfluß auch ist. Sie verkürzt die menschliche Natur, indem sie apollinaristisch auf den Rumpf einer menschlichen Natur das Haupt der göttlichen Hypostase setzt und so auf Kosten der Menschheit für die Einheit der Person sorgt. Nicht minder aber, und das ist nur dieses Fehlers Kehrseite, läßt sie in ihrer ganzen Naturen- und Willenlehre das Göttliche und Menschliche nur äußerlich mit einander verbunden werden, und beide Naturen, unverändert auch in ihren Eigenschaften, nur gleichsam in einander geschoben sein. Man entdeckt wohl Ansätze zu etwas Besserem, die vermuthen lassen, daß das christologische Bild, das dem Geiste vorschwebte, trotz des fertigen Scheines der Theorie noch nicht zu seinem adäquaten Ausdruck gelangt sei. Aber die Ansätze gedeihen nicht zur Frucht. Die Lehre von der Freiheit der Menschheit Christi war offenbar nicht auf das angelegt, worin sie bei Johannes von Damaskus endet, auf ein passives Hingenommen- und Bewegtwerden der Menschheit Christi durch den Logos, auf einen Selbstverlust der Menschheit in der Person des Logos, der ja auch seinen Grundcategorieen in so fern widerspricht, als er sonst zugibt, daß Alles was wesentlich zu einer Natur gehöre, wozu die Hypostase doch ohne Zweifel sowohl bei dem Logos als bei der Menschheit zu rechnen, weder ohne Störung des Wesens entbehrt, noch von einer andern zumal wesensverschiedenen Natur real mitgetheilt werden könne. [89])

[89]) Gegen die Monotheleten macht er häufig den Schluß: daß sie die Einheit des Willens nur behaupten können, wenn sie auch die Einheit des Wesens oder der Natur zugeben. Denn was verschiednen Willens sei, sei auch verschiednen Wesens, und was nicht gleichen Wesens sei, das sei auch nicht gleichen Willens. Dieselbe Argumentation muß aber darauf führen, daß entweder Christus, wenn er doppelten entgegengesetzten Wesens und Willens war, nicht durch Eine und dieselbe Hypostase des Logos Eine Person sein konnte, oder aber, daß, wenn die Hypostase Eine und dieselbe sein kann und ist für beide Naturen, diese nicht mehr nach Wesen und Willen verschieden sein können. — In der That

Digitized by Google

Und umgekehrt schwebte dem Dogmatiker bei seiner Lehre von der ἀντίδοσις, περιχώρησις, οἰκείωσις eine viel innigere Einheit der göttlichen Natur mit der menschlichen vor, als er in ihrer Darlegung erreicht, die immer wieder damit endet: daß doch weder die Naturen selbst sich einander real mittheilen, noch die Eigenschaften.

Er ist jedoch nicht blos durch die alten Concilienbeschlüsse gebunden; sondern sein eigener Begriff von Gott und dem Menschen bringt ihn in diese Lage. Um den Begriff des Menschen zu gewinnen, geht er aristotelisch, induktionsmäßig davon aus, daß der wahre Begriff menschlicher Natur in Demjenigen bestehen müsse, was übrig bleibe über Abzug des Individuellen was nur Diesem oder Jenem zukomme, und so schaut er auf die vorchristliche Menschheit aus der ersten Schöpfung, und was ihr gemeinsam ist, bezeichnet er als die allgemeine menschliche Natur, oder als ihren wahren Begriff. Das möchte auch zuläßig sein, wenn die Menschheit nur als Naturwesen oder als natürliche betrachtet werden dürfte. Es ist auch nur recht und billig, daß die Gottheit von solcher Menschheit möglichst streng unterschieden werde, im Interesse des Schöpfungsbegriffes wie des Ethischen.

---

gesteht er auch faktisch und unbewußt der Menschheit wieder ihre eigene Hypostase zu. Nicht blos (s. o.) indem er doch in Christus die allgemeine menschliche Natur mit Accidenzien, die ihn zu diesem einzelnen Menschen machen, also Dasjenige zuschreibt, was nach ihm Begriff der ὑπόστασις im Allgemeinen ist. Denn dieses ist freilich sehr dürftig und reicht kaum an den Begriff des Individuums, geschweige den der Persönlichkeit. Aber er sagt L. III, 19. IV, 1. 2: Die menschliche Seele Christi begleite nicht blos wissend und denkend den weltregierenden Logos, und sei nicht nur eine dürftige Menschenseele, sondern sie wisse auch, daß sie θεοῦ νῦς sei. Im Himmel bewahre sie ihre Erinnerung an ihren irdischen Wandel, wisse und sehe, daß sie angebetet werde und zu werden verdiene, denn sie wisse sich selbst als Gottes Menschheit, sie wisse von sich, daß sie mit dem Logos hypostatisch geeint sei. Hier wird der Menschheit für sich ein Sich-Wissen beigelegt, nicht blos gleichsam ein stellvertretendes Sich-Wissen des Logos, als ihrer Hypostase in ihr; hier hat die Hypostase des Logos nicht die Bedeutung der Persönlichkeit, sondern nur des tragenden Princips.

Digitized by Google

Allein hiebei bleibt nur unbeachtet, daß die Lehre des Christenthums vom zweiten Adam den Gedanken in sich schließt, mit der ersten Schöpfung sei der Begriff des Menschen noch nicht verwirklicht gewesen, sondern erst mit der zweiten Schöpfung. Es ist nicht bedacht, daß die Menschheit, was von der Natur nicht kann gesagt werden, ein geschichtliches, nicht blos natürliches Wesen ist, daher erst durch eine Geschichte ihren Begriff realisirt, und daß zur Realisirung ihres eigenen wahren Begriffs eine fortschreitende und vollendende Offenbarung Gottes gehört, durch diese aber ein Antheil an göttlichem Leben (2 Petr. I, 4). Steht es nun aber so mit dem wahren Begriffe des Menschen, so kann derselbe nur unvollständig aus der Welt der ersten Schöpfung zumal bei der menschlichen Sündhaftigkeit entnommen werden; ja es kann auch nicht genügen, auf Adam zurückzugehen, in welchem, wenn er nicht mythisirt wird, nur Anfänge des wahrhaft menschlichen Lebens sein können; sondern es wird von dem Begriffe des Menschen auszugehen sein, wie er durch das Christenthum werden kann und soll und wie er zuerst und wahrhaft in Christi Person verwirklicht ist. Zu dem Begriffe dieser wahren, in Christo erschienenen Menschheit wird aber nicht jene Trennung des Wesens vom Begriff Gottes gehören, und da dieses auch auf die Gottesidee zurückwirken muß, so wird der Unterschied zwischen Gott und der Menschheit völlig anders bestimmt werden müssen, als es da geschah, wo von der natürlichen adamitischen Menschheit auch für Christus allein ausgegangen wurde.

Diese Person Christi denkt er zusammengesetzt aus zwei Theilen (μέρη), die für sich selbst wieder Ganze seien, aber verbunden zu einem neuen Ganzen nicht durch die göttliche Natur, sondern durch die Hypostase des Logos. Unbestimmtere Bezeichnungen für diese Einheit sind bei ihm folgende: Er sei die zwei Naturen; sie seien der Eine Christus und Christus sei die zwei Naturen (III, 19). Schon bestimmter ist die chalcedonensische Bezeichnung: die zwei Naturen laufen in ihm zusammen zur Einheit der Person. Am bestimmtesten ist die Bezeichnung: die Eine ὑπόστασις περιεκτική ἐστι τῶν δύο φύσεων (c. III, 3) oder Christus sei Eine, zusammengesetzte Person, wofür der Mensch

Digitized by Google

als aus Leib und Seele zusammengesetzt, auch bei ihm ein geläufiges Bild ist. Wenn die Monophysiten entgegnen: dies Bild spreche für das Gegentheil, für Eine zusammengesetzte Natur oder Ein zusammengesetztes Wesen und Christus müßte vielmehr, wenn doch der Mensch aus zwei Substanzen Leib und Seele zusammengesetzt ist, ein aus drei Naturen oder Substanzen zusammengesetzter heißen, [90]) so antwortet er: Leib und Seele seien vielmehr nur Theile der menschlichen Natur, als des Ganzen und mit diesem Ganzen sei nun das Ganze Göttliche als zweite Natur hypostatisch vereinigt. Aber wenn es nicht zulässig ist, den Leib und die Seele als einzelne Naturen der göttlichen als einer dritten beizuzählen, wenn vielmehr die zwei Substanzen Seele und Leib, wie verschieden sie sonst sind, doch nach dem Damascener in die Einheit des menschlichen Wesens zusammengehen, und diese Zusammensetzung den Namen der einen menschlichen Natur hat, so hat er das Recht verloren, die Monophysiten deßhalb zu tadeln, daß sie, ganz in derselben Analogie fortfahrend, sagen: der Mensch,

---

[90]) lib. III, Cap. 16. Die Monophysiten fragen: „ist das menschliche Wesen Eins?“ Da es zu bejahen ist, so sagen sie, mithin könne aus zwei Naturen Eine oder Ein Wesen werden, auch in Christus. Sind aber zwei Naturen in Christus geblieben, und ist Christus eine Doppelnatur zu nennen, weil er aus Entgegengesetztem geworden ist, so ist auch der Mensch nicht Ein Wesen, sondern, weil aus Seele und Leib, eine Doppelnatur. Dann aber ist Christus, weil aus Leib, Seele und Logos zusammengesetzt, eine dreifaltige Natur zu nennen. Hierauf antwortet er, außer dem im Text Bemerkten, wenn man frage, aus welchen Größen Christus zusammengesetzt sei, so müsse man nicht auf die entfernteren Stamina oder Elemente sehen, die sich in ihm finden, sondern auf die nächsten Einheiten oder Synthesen, z. B. die Menschheit. — Wenn übrigens in Spanien auf einer Synode zu Toledo um diese Zeit der Satz von einer dreifachen Natur Christi angenommen wurde, (jedoch in der römischen Kirche beanstandet), so darf man vermuthen, daß jene Synode im starken Gegensatze gegen den Monophysitismus auf diese Dreiheit der Naturen kam, und es dürfte hierin schon ein Vorzeichen der adoptianischen Richtung liegen.

Digitized by Google

aus zwei Substanzen zusammengesetzt, und doch, wie Jeder zugibt, Ein Wesen, ist ein Vorbild dafür, was wir in Christus sehen, nemlich die Vereinigung dieses menschlichen Wesens (Natur) und des göttlichen zu Einem, Beides umfassenden Wesen. Johannes Dam. sieht sehr wohl, wie nahe diese Schlußfolge ligt; seine Antwort ist: allerdings vereinigen sich im Menschen zwei Substanzen zur Einheit menschlichen Wesens (ἀνθρωπότης), aber man könne nicht sagen, daß in Christus nur ein aus potenzirter Zusammensetzung resultirendes Wesen (Natur) sei; denn das Menschheitswesen (ἀνθρωπότης) sei das allgemeine Gattungsmäßige (κοινὸν, εἶδος); aber von einem solchen, allgemeinen Christuswesen (χριστότης) könne man nicht reden, weil es nur Einen Christus gebe (lib. III, 3). Allein das εἶδος eines Wesens kann nicht von der Zahl der es darstellenden Individuen abhängen. Warum sollten die Monophysiten nicht antworten können, die χριστότης sei in Christo und in ihm allein; er sei die vollkommene und einzige Darstellung jener höheren zusammengesetzten Einheit des Christuswesens? Oder warum sollten sie nicht sagen dürfen: wie der natürliche Mensch weder blos beseelter Leib, wie die Thiere, noch blos Geist, wie die Engel sei, sondern seine Eigenthümlichkeit habe in der Zusammensetzung beider Substanzen, so sei der Christ wieder ein höheres Wesen als der natürliche Mensch dadurch, daß jene zusammengesetzte Einheit noch eine neue reale Einigung eingehe, nemlich mit dem Göttlichen, die bei den Nichtchristen nur leere Möglichkeit bleibe, daß aber im Gebiete dieser die χριστότης die absolute und specifische Stellung einnehme.

Geht man mit den Monophysiten von der Definition aus [91]): Wesen oder Natur sei der Gattungsbegriff, der gar nicht für sich existire, sondern nur in Gedanken als Rest übrig bleibe, wenn das ἰδικὸν abgezogen werde; die Hypostase aber sei nichts Anderes, als das selbständige Fürsichbestehen einer Natur, oder eine durch gewisse Eigenthümlichkeiten gebildete Umschreibung der Natur, so

[91]) Vgl. Fragment aus des Philoponus διαιτητὴς opp. Joann. Dam. I, S. 101 ff.

Digitized by Google

müssen auch die beiden Naturen zugleich zwei Hypostasen sein, weil sie sonst ohne Realität wären. Daher sagen die Monophysiten durch die Einigung seien die zwei Hypostasen und die zwei Naturen Eine Natur und Eine Hypostase geworden; völlig folgewidrig aber sei es, statt zu sagen, nach der Unio sei eine Natur und Eine Hypostase, lehren zu wollen zwei Naturen und eine Person. Wie denn die zwei Naturen noch sollen für sich existiren können ohne die zwei entsprechenden Hypostasen? wie denn Christus die Menschheit haben könne, ohne einen singulären Menschen? So gewiß jedes der geeinigten sowohl φύσις als ὑπόστασις haben mußte, weil Keines ohne das Andere zu denken sei, so gewiß sei auch die Einigung eine Einigung von Naturen und Hypostasen ohne Trennbarkeit dieser von jenen. Wären aber nur, wie die Kirchenlehrer wollen aus zwei Hypostasen Eine geworden, so wäre die Einigung in Beziehung auf die Hypostase vollkommen aber in Beziehung auf die Naturen nicht, während doch beide bei ihrer Untrennbarkeit gleiches Schicksal haben müssen. Für ihren Standpunkt also erscheint die Kirchenlehre als inconsequent, disharmonisch und die Einigung als eine in Beziehung auf eine Seite der Naturen (ihr ἰδικὸν) vollzogene, aber auf halbem Wege stehen gebliebene.

Der Damascener antwortet: Nur dann wäre die Darstellung richtig, wonach zwei hypostatische Naturen, die das allgemein Menschliche und allgemein Göttliche enthalten, aber so, daß deren jede für sich unabtrennbar auch mit entsprechender Hypostase verbunden sei, als Ganze zu Einem beide umfassenderen Wesen mit Hypostase werden, wenn jene beiden hypostatischen Naturen vor der Menschwerdung jede für sich existirt hätten. Vielmehr aber komme ja die menschliche Seite nur durch den Logos zu Stande, einzig in ihm urstände sie, und also sei der Logos ihre Hypostase. Allein es bedarf kaum mehr, darauf aufmerksam zu machen, daß hier wieder zu einem ganz andern Begriff von Hypostase ausgewichen ist, als von welchem in obiger Definition ausgegangen wurde, nemlich zu dem Begriff von Hypostase als dem die Person Christi tragenden Princip, ihrem Existenzgrunde.

Auch bei dem Damascener sind also zwei Standpunkte zu

Digitized by Google

unterscheiden, welche nicht vereinigt sind; nach dem einen ist die Eine Persönlichkeit ebenso gültig für die Menschheit, wie für die Gottheit, gleichsam jenes indifferente Mittlere, das χωρίον oder Gebiet an welchem beide Naturen Antheil haben. Und diese Betrachtungsweise tritt dann hervor, wenn es sich um Feststellung eines vom göttlichen Willen verschiedenen menschlichen Willens mit seiner Thätigkeit handelt. Denn ein Wollen ist zwar nicht möglich ohne ein wollendes Subjekt (θέλων); dieses Subjekt reicht für ein menschliches Wollen in Christus die Gottheit dar durch ihre Hypostase, die göttliche Natur aber darf hier mit der Hypostase nicht unmittelbar verbunden wirken, sondern muß hier ihr natürliches Wirken und Wollen zurückhalten, damit für eine freie Bethätigung der menschlichen Seite Raum bleibe. Hier also wird am Bestimmtesten die göttliche Natur von der göttlichen Hypostase unterschieden; die erstere concurrirt gar nicht als sie selbst, sondern nur durch dasjenige Moment an ihr, was sich auch für die menschliche Natur qualificirt und erforderlich ist, damit in ihrem Wollen ein wollendes Subjekt sei. [92]) Nach dem andern Standpunkt bleibt er sich klar bewußt, daß dieses Mittlere, die Person, doch auch wieder göttliche Natur ist und diese von jener nicht kann abgetrennt werden; und nach dieser Seite wird ihm die göttliche Natur zum Brennpunkte des ganzen Christus, zum allein Hegemonischen und Entscheidenden, ja er nimmt keinen Anstand die menschliche Natur ihr so unterworfen sein zu lassen, wie bei uns der Leib der Seele unterworfen ist. [93]) Bildet aber die Menschheit in ihrer ganzen Totalität nur gleich-

---

[92]) L. III, 4. S. 209. Cap. 9, S. 217. Cap. 3, S. 206: Hierher gehört besonders auch, wenn er Christi Person περιεκτικὴ ἡ μία ὑπόστασις τῶν ἰδίων μερῶν mit Maximus nennt; ferner wenn die göttliche und die menschliche Natur Theile heißen, welche durch die Eine Hypostasis zu einem sie umfassenden Ganzen werden.

[93]) lib. III, Cap. 15. Cap. 6, S. 213. de duabus voluntatibus S. 549, §. 35; S. 552, §. 42. Er sagt sogar: Christi νοῦς sei nicht σύνοικος (Mitbewohner) dieser Person, sondern, wie auch die σὰρξ, χωρίον der Gottheit, während in der ersten Betrachtungsweise die Hypostase das χωρίον der Gottheit und der Menschheit ist.

Digitized by Google

sam den Leib für die göttliche Natur, so widerspricht dieses dem Satz, daß ein eigener menschlicher Wille da sei, und wir haben damit doch wieder den Monotheletismus des Honorius. Freilich meint die damalige Philosophie, der Wille gehöre zur Natur, und nicht zu der Persönlichkeit weil das Wollen der menschlichen Gattung charakteristisch sei. Aber ähnlich ließe sich ohne Zweifel auch beweisen, daß Subjektivität und Persönlichkeit zur Natur des Menschen gehören. Und wenn er apagogisch so fortfährt „gehört der Wille nicht zu der Natur, so gehört er entweder zur Person oder ist er gegen die Natur; das Letztere ist nicht der Fall, wäre aber das Erstere, so würde der Wille des Sohnes ein anderer, als der des Vaters sein, mithin ist, wie in der Trinität der Wille der gemeinsamen Natur zugehört, und deßhalb nicht mehrere Willen in ihr sind, so auch in der Christologie der Wille der Natur zuzutheilen, mithin eine Zweiheit der Willen in Christo anzunehmen", so ligt doch sehr nahe die Erwiederung: Wenn in der Trinität die drei Personen nicht blos Dasselbe wollen, sondern einen und denselben Willen haben, wie vielmehr wird die Person, die in Christo nur Eine ist, Einen Willen haben müssen, und wenn in der Trinität Dasjenige, dem am Bestimmtesten ein besonderer Wille zukommen muß, nemlich die Personen, doch in die Einheit eines Willens zusammengehen, wie viel leichter müssen die beiden Naturen deren Eine unpersönlich ist, Einen Willen haben können, sei es immerhin einen solchen, in welchem Göttliches und Menschliches zum Gottmenschen geeinigt ist; und auf diese Willenseinheit kommt es, wie gesagt, doch auch bei dem Damascener hinaus. Da ein menschlicher Wille ohne wollendes Subjekt nicht möglich ist, das göttliche Subjekt aber, indem es die göttliche Natur mit sich führt, die Stelle der menschlichen Hypostase nicht vertreten kann, ohne der göttlichen Seite ein monophysitisches oder monotheletisches Uebergewicht zu geben, so wird man eine wirkliche Zweiheit der Naturen und Willen nur um den Preis durchsetzen können, daß man auch eine Zweiheit der Persönlichkeiten oder auch ein menschliches Subjekt für die menschliche Natur fordert. Freilich ist damit der Eine Christus zu zwei Hypostasen geworden, und die

Digitized by Google

Kirche hat diese Schlußfolge nie gezogen, aber aus den Vordersätzen von zwei wesensverschiedenen Naturen und Willen scheint sie sich unausweichlich zu ergeben. Und wir werden bald, bei dem Adoptianismus, eine Annäherung hierzu finden. [94])

Alle die Mittel, welche auf der Grundlage zweier wesens-

---

[94]) Es verdient noch Erwähnung, wie wenig diese Christologie mit der Trinitätslehre ineinander gearbeitet ist. Wird auf diese geblickt, so wird gesprochen, als ob der Logos nicht blos geblieben sei, was er war, sondern als ob er auch nicht geworden sei, was er vor der Menschwerdung nicht war. Wenn der Logos auch nach der Menschwerdung, wie vor ihr, formell und materiell nur Einen Willen mit Vater und Geist hat, und deßhalb sein Wille nicht zum gottmenschlichen Willen werden soll, weil sonst auch Vater und Geist gottmenschlichen Willen haben müßten, so ist offenbar das Band, das den Logos und seinen Willen mit der Menschheit verknüpft, von der Trinität aus angesehen, ein sehr loses, und man sieht kaum mehr, mit welchem Recht davon gesprochen werden will, daß der Logos die Menschheit zu seinem Eigenen gemacht habe, daß dieser νοῦς und sein Wille zum νοῦς Gottes geworden, oder gar, daß anders als in figürlicher Redeweise dieser Mensch Gott geworden sei, nicht blos Gott Mensch. Freilich soll die Lockerheit jenes Bandes, die sich bei dem Damascener in dem häufig gebrauchten Ausdrucke συνάφεια verräth, z. B. lib. III, 15. S. 235, dadurch straff angezogen werden, daß es die Hypostase des Sohnes sein soll, die den Einigungspunkt für beide Naturen zu bilden hat. Aber wird dieser Gedanke verfolgt, so hat nicht sowohl die göttliche Natur des Sohnes die Menschheit angenommen, als vielmehr nur seine Hypostase, wovon wir die Folge später sehen werden. Wiefern sich dieser Gedanke trinitarisch empfahl (damit nicht auch Vater und Geist, weil sie die Natur mit dem Sohn theilen, die Menschheit annehmen), ist oben besprochen. Aber auf der andern Seite erzeugt er eine neue Schwierigkeit. Denn da der Wille der gemeinsamen göttlichen Natur in absoluter Identität zugeschrieben wurde, so mußte der Akt der Menschwerdung entweder zwar ein Willensakt sein, aber dann auch doch als Akt der gemeinsamen Natur bezeichnet werden, oder aber zwar der Hypostase des Sohnes und nicht der gemeinsamen Natur zukommen, aber dann auch kein Willensakt sein. Ist er aber nicht Willensakt, so ist er ein physischer Akt, und das kreatürliche Moment in der Person Christi ist dann in viel bedrohlicher Weise als im Monophys. verkannt.

Digitized by Google

verschiedener Naturen nachträglich von dieser, die alte Zeit abschließenden Christologie versucht werden, um die Einheit im Unterschiede beider Seiten herauszubringen, die Einheit der Hypostase, die περιχώρησις und die darauf sich gründende ἀντίδοσις, θέωσις, und οἰκείωσις sind, wie kunstreich auch angelegt, doch vergeblich und nicht hinreichend um die lebendige Wirklichkeit und Einheit der Person Christi zu zeichnen. Zwar scheint eine wirkliche Einheit herauszukommen, sie ist aber eine Unio absorptiva und die dualistische Fassung der Naturen tritt hier als negirende Exclusivität der göttlichen gegen die menschliche hervor. In der Tiefe dagegen bleibt als Grund des Zwiespaltes die Zweiheit der wesensverschiedenen Naturen oder Substanzen unbewegt und ewig fest auch für den erhöhten Zustand Christi stehen. Die Lehre die hierin ligt, ist: bevor die Naturen selbst in ein inneres Verhältniß der Einheit gebracht sind, so daß sie einander, jede nach ihrem eigenen innersten Wesen suchen, kann es nichts helfen, durch Ineinanderweben ihres wesensverschiedenen Seins ihrer Thätigkeiten und Wirkungen einen Schein der Einheit hervorzurufen, der doch nur mit Verkürzung der Einen von beiden Seiten erkauft wird, eine wirklich lebensvolle Einheit aber, in welcher, wie die Einheit, so auch die Unterschiede zu ihrem vollen und ganzen Rechte kommen, nicht herausbringt. [95])

Wir sind an dem Punkt angelangt, wo die versiegende christologische Productivität im Orient eine scholastische Behandlung des Dogma noch vor der abendländischen Scholastik einleitet. Es lohnt nicht, diese traditionelle Theologie von der des Euthymius Zigabenus Panoplia und Nicetas von Chone ein Bild gibt, [96]) weiter zu verfolgen. Dagegen setzt sich auch in der vertrocknenden orientalischen Theologie noch ein grüner Pfad fort, mehr im Rücken des officiellen Kirchenthums, der von Manchen betreten, uns zeigt wie auch in dürrer Zeit das

[95]) Auch Nicolaus v. Methone und Nicetas haben keine reale Communic. idiom.

[96]) Vgl. Ullmann, Nicolaus v. Methone, Euthymius Zigabenus und Nicetas Chon., oder die dogmatische Entwicklung der griech. Kirche im 12ten Jahrhundert. Stud. und Krit. 1833, III.

Digitized by Google

christliche Gemüth fortpulsirt und unbekümmert um den hohlen Lärm um die orthodoxen Begriffe sich ungestört der Totalanschauung der Person Christi zuwendet. Selbst unter den eifrigsten Kämpfern für die späteren Formeln der kirchlichen Orthodoxie haben die Edleren wie Maximus und Johannes von Damaskus, sowie Theodor Abukara u. A. sich nicht versagt, sich an dieser frischeren Quelle zu laben. Die christologischen Ideen, die wir hier werden zu besprechen haben, gehören zu den vornehmsten Erscheinungen der griechischen Mystik, für welche der „göttliche Dionysius" tonangebend war; sie verdienen um so mehr Beachtung, als sie die Voraussetzung und Grundlage für die romanische Mystik des Abendlandes bilden.[97])

Wir haben bisher in Maximus den Dialektiker und den bedeutendsten Vorkämpfer des Dyotheletismus kennen gelernt. Das scheint im Widerspruch mit dem Mystischen, Areopagitischen in ihm, was wir nun noch zu betrachten haben, und woran er sichtlich mit der ganzen Innigkeit seiner Liebe hängt. Allein es ist, als ob er, gerade weil er den monistischen, ja pantheistischen Zug in sich selbst so stark verspürt, dem Monophysitismus und Monotheletismus so stark entgegentrete. Durch seinen Dyotheletismus gewinnt er vor seinem Gewissen gleichsam die Erlaubniß, um so ungehinderter jenem monistischen Zuge sich hinzugeben. Es ist das Prinzip der Freiheit, das er dem areopagitischen System einzuverleiben sucht, und wodurch er wenigstens dessen Anthropologie fortbildet und den ersten Grundstein für eine Welt gewinnt, die weder blos Schein neben Gott und Gottes Symbol, noch auch eine Wirklichkeit zwar aber eine gottentleerte ist. Die Zweiheit ist ihm die Voraussetzung der wahren Einheit: so in der kirchlichen Christologie, so überhaupt. In seiner Mystagogie schildert er einerseits, wie alles in der Welt Symbol Gottes ist, vor Allem die Kirche. Sie hat typisch in Aehnlichkeit mit Gott

---

[97]) Zusammenhängender ist die griechische Mystik zum erstenmal dargestellt von Gaß: die Mystik des Nic. Cabasilas vom Leben in Christo 1849. Einl. S. 1—224. Leider konnte er nicht die Werke des S. Maximus vollständig benützen.

Digitized by Google

dieselbe Energie wie Gott.[98]) Wie verschieden auch die Gegensätze in ihr seien, sie verleihet allem gleichmäßig göttliche Gestalt. Man sieht hieraus, wie dem Maximus, den wir mit aller Schärfe die Zweiheit in Christus nach allen Seiten haben durchführen sehen, diese Zweiheit kein Dualismus sein soll. Eher könnte die Weltwirklichkeit da die prekäre Bedeutung haben, die Existenz Gottes im Symbol zu sein. Allein er fährt fort: nicht blos die Kirche und die Welt sei Symbol Gottes, sondern auch Gott und die Welt Symbol der Kirche. Ja auch der Mensch stelle symbolisch die Kirche, wie die Kirche den Menschen dar, sie verhalten sich wie die Räder des Ezechiel, sie seien eins im Andern. Darin ligt offenbar: sie seien einander nicht fremd, sondern haben eine innere Beziehung auf einander, sie seien aber auch unterschieden, gerade um in einander sein zu können; Einheit im Unterschied, Unterschied in der Einheit. Daher sagt er auch, die Sinnenerkenntniß sei symbolische Erkenntniß der Idealwelt (νοητὰ) und diese sei in der Sinnenwelt (ἐνυπάρχει).

Diese Tendenz zur Einheit, nachdem der Unterschied gesichert ist, tritt begreiflicher Weise in seinen kirchlich wichtig gewordenen Schriften sehr zurück. Er ist aber durch sie den Chalcedonensern und den gewöhnlichen Dyotheleten sehr überlegen und hier ist sein Anschließungspunkt an den Areopagiten. Als großer Verehrer desselben hat er besonders in seiner Mystagogie mit diesem darin gewetteifert in den heil. Ordnungen der Kirche die symbolische Darstellung des mystischen Prozesses zu sehen, in welchem die göttlichen Kräfte herniedersteigen und der menschliche Geist in Gott erhoben wird, namentlich ist dem Maximus der Kultus, die Liturgie, Darstellung aber zugleich auch Verjüngung, reale Fortsetzung dieses Prozesses. Jedoch unterscheidet sich die Art, wie seine Einigung des Göttlichen und Menschlichen zu Stande kömmt, sehr wesentlich von dem Areopagiten, und erst damit tritt seine Eigenthümlichkeit in ihr volles Licht.

Die kataphatische und apophatische Theologie des Areopagiten der bejahende Weg der Kausalität und der verneinende Weg

[98]) II, 493.

Digitized by Google

der eminentia spielt bei ihm keine so große[99]) Rolle, wie bei dem Areopagiten; er kommt nicht in Gefahr wie dieser, dem vielnamigen Gott den über alle Namen erhabenen Namenlosen so gegenüber zu stellen, daß der Geist zum Schluß wie in einen Wirbel gezogen wird, bei dem ihm Sehen und Denken vergeht, oder in ein absolutes Nichtwissen, das dem „Glauben" Bahn machen soll, aber bei überwiegendem theoretischem Trieb auch skeptisch ausfallen, Gott und Welt träumerisch verlieren kann. Es ist vielmehr in ihm, wie schon sein Eifer für Christi menschlichen Willen andeuten konnte, mit dem Triebe zur Contemplation der ethische so vereint, daß sie sich gegenseitig gesund erhalten. Zwar hat er jene Grundlage des Areopagiten, die Gott bald schlechthin unmittheilsam und erhaben denkt, in der Welt also nur einen Schatten des wahrhaft Göttlichen sieht, bald aber auch Gott mittheilsam und die Welt des Göttlichen voll denkt, theoretisch nicht überwunden, wohl aber greift sein religiös sittlicher Geist zu Sätzen über, die er vor der apophatischen Theologie nicht verantworten kann. So sagt er, die Liebe ist das Erfahren (*πάσχειν*) einer Entzückung zum geliebten Gegenstand (Gott); sie drängt und rastet nicht, bis das Ganze mit dem Ganzen geeint, bis das Ganze im Ganzen geliebt ist und umspannt von dem Ganzen.[100]) Ferner es ist das vollkommenste Werk der Liebe und ihrer Wirksamkeit Grenze, den durch sie Verbundenen Eigenschaften und Namen durch habituellen Tausch gemeinsam zu machen, den Menschen zu Gott zu machen, Gott aber als Menschen erscheinen zu lassen, vermöge der einen und unwandelbaren Willensbewegung.[101]) Die Liebe ist aller Güter Endziel, da sie die Liebenden zu Gott dem höchsten Gut und

[99]) Doch kennt er sie nicht blos, sondern sagt auch I, 494: *ὁ ἐκ τῶν θέσεων καταφατικῶς θεολογῶν, σάρκα ποιεῖ τὸν Λόγον*, indem er, Gottes Ursächlichkeit nicht anders als aus der Sichtbarkeit erkenne; wer aber *ἀποφατικῶς ἐκ τῶν ἀφαιρέσεων θεολογεῖ, πνεῦμα ποιεῖ τὸν Λόγον ὡς ἐν ἀρχῇ θεὸν ὄντα* und erkennt *καλῶς τὸν ὑπεράγνωστον*.

[100]) Schol. zu Gregor Naz. S. 18—21 bei Scotus Erig. ed. Oxf. Die Liebe nennt er ein *πάσχειν ἔκστασιν πρὸς αὐτὸ ὡς ἐρατόν*.

[101]) CC. Capita Theologica et oeconomica I, 517. §. 27—29.

Digitized by Google

alles Guten Quelle hinleitet und mit ihm vereint. Der Glaube ist die Basis, die Hoffnung die Vermittlung, die Liebe aber deren Erfüllung, indem sie den letzten, begehrenswerthen Gegenstand mit ihrer ganzen Kraft ganz umfaßt, daher auch der Bewegung des Glaubens und der Hoffnung Stillstand und Ruhe verleiht im Genusse des durch sie gegenwärtigen Gutes. Sie ist das erste, das auserlesene Gut, für den, der sie hat, wie sie denn Gott und die Menschen durch sich vereint und bewirkt, daß der Schöpfer der Menschen wie ein Mensch erscheint, indem der Mensch durch sie vergottet, und soweit es für den Menschen erreichbar ist, zu der Unwandelbarkeit Gottes hergestellt wird. Durch Gott sollen wir nach ihm Gott werden, aber durch Vermittlung des αὐτεξούσιον, so zwar, daß er das bloße Wahlvermögen als unvollkommene Stufe der Freiheit ansieht, als ihre wahre Form aber die, daß der Mensch unwandelbar die Anlage für das Gute, die ein Antheil an der göttlichen Substanz ist, bewahrt und durch Ausscheidung oder Fernhaltung des an sich möglichen Gegentheils dieses substantielle Gute befestigt und in christliche Tugend verwandelt. Solche Sätze, die sich bei ihm häufig finden, sind nicht christologisch, sondern soteriologisch und anthropologisch gemeint. Sie sind aber auch für die Christologie nicht ohne Bedeutung und bedürften in ihrer ethischen Haltung nur einer Entwicklung um die Idee der Gottmenschheit als das nothwendige gemeinsame Ziel der absteigenden göttlichen und der aufsteigenden menschlichen Liebe, als die Hochzeit (γάμος) (um einen Ausdruck der späteren griechischen Mystik zu gebrauchen) zwischen Gott und der Menschheit zu bezeichnen, was allerdings dann auch so geschehen könnte, daß die Menschwerdung Gottes in einer Weise universalisirt würde, bei der für die historische Person Christi wenig oder nichts Auszeichnendes mehr übrig bliebe. In jene Gedankenreihe von einer allgemeinen Menschwerdung Gottes als Zieles der Menschheit geht er auch wirklich ein, und bringt die Vergottung des Christen in Analogie mit Christi Gottmenschheit, wenn er sagt: [102]) die Fülle der Gottheit, die in

[102]) I, 489.

Digitized by Google

Christus von Natur war, sei in den Christen durch Gnade, soweit ihre Natur sie fasse. Aehnlich, wenn er jenen Prozeß der Vergottung als ein Leiblichwerden des Logos (σωματοῦσθαι) durch praktische Tugenden beschreibt und sagt: So wird der Mensch wegen seiner Liebe zu Gott für Gott Gott und Gott wird wegen seiner Liebe zum Menschen für den Menschen Mensch. So findet das schöne Wechselspiel statt, daß Gott Mensch wird durch die Vergöttlichung des Menschen und der Mensch Gott durch die Menschwerdung Gottes; denn immer und in Allen will der Logos Gottes und Gott das Mysterium seiner Verleiblichung verwirklichen. Gott wird in so weit dem Menschen durch seine Menschenliebe zum Menschen, als der Mensch durch seine Liebe sich für Gott zu vergöttlichen wußte; und soweit als der Mensch durch seine Tugenden den wesentlich unsichtbaren Gott durch die Tugenden offenbart, in soweit wird er geistig in die Erkenntniß des Unsichtbaren eingeweiht. [103]) Ferner [104]) sagt er: Immer wird Christus mystisch mit Willen geboren, indem er Fleisch wird durch die Erlösten und zur jungfräulichen Mutter die gebärende Seele macht. — Deßhalb ward der Logos Menschensohn, damit er zu Göttern und Söhnen Gottes die Menschen mache. Das wird dort geschehen, wo Christus jetzt ist als Haupt des ganzen Leibes, als Vorläufer zum Vater für uns, für das, was mit uns werden soll. Denn in der Versammlung der Götter, der Erlösten, wird Gott mitten inne stehen.

Aus solchen Stellen sieht man wohl, wie Maximus Christus eine universale Bedeutung gibt; aber genau genommen ist es nur der Logos, der diese hat, was für solchen allgemeinen Prozeß der Vergottung der historische Christus leiste, ist schwer zu sagen, zumal bei der Stellung, die er der Freiheit vorbehält. Der Logos wird nach ihm fortwährend Fleisch in manchfaltiger

---

[103]) Maximus trennt nicht Wollen und Erkennen; soviel geliebt wird, soviel wird erkannt; er nennt mit Clemens Alex. den Willen νοῦν ὀρεκτικόν. Mansi X, 733.

[104]) Expos. in Orat. Domin. I, 354: ἀεὶ — θέλων γεννᾶται Χριστὸς μυστικῶς, διὰ τῶν σωζομένων σαρκούμενος, καὶ μητέρα παρθένον ἀπεργαζόμενος τὴν γεννῶσαν ψυχήν. CC. Capita theol. et oecon. I, 490.

Digitized by Google

Weise, denn Alles ist Symbol Gottes und stellt momentan oder nach einer Seite Gott in die Gegenwart, zumal im Kultus. Der Logos ist ihm außer Christus Fleisch geworden auch im Worte der heil. Schrift; das Senfkorn im Evangelium ist zunächst Gottes Wort, in diesem ist auch göttliche Kraft, ja das Senfkorn ist der Herr selbst durch den Glauben im Geiste in die Herzen gesäet. Wer dieses Senfkorn durch seine Tugenden sorgsam pflegt, der bringt es dazu, daß wie geflügelt die göttlichen Kräfte sich auf ihn niederlassen (I, 486). So wird der Logos auch fortwährend Fleisch, indem er in uns wieder geboren wird, nicht minder, indem der innere Mensch sich äußert und darstellt in Tugenden.[105]) Dieses fortwährende Herabsteigen des Logos Gottes in die Christen ist bedingt durch ihren Willen. Christi Werk wird nicht besonders in Betracht gezogen, er ist als Gottmensch Vorbild des mystischen Prozesses (πρόδρομος I, 490); als Ursache unserer Vergottung ist er Logos oder mit diesem verwechselt. Ja er lehrt weiter: der menschliche Wille muß aufsteigen durch verschiedene Stufen. Er darf nicht hängen bleiben an dem Aeußeren, das unnütz und Fleisch ist, an der Vielheit der bunten Weltdinge, obwohl sie Gott symbolisiren, an dem Buchstaben der Schrift, an dem Fleisch Christi, sondern die wahre Liebe und die Erkenntniß suchen geeint ihren Ruhepunkt über allem Kreatürlichen auch über Christi Menschheit, und haben bei dem nackten (γυμνὸς) und reinen Logos, wie er war vor der Menschwerdung und Schöpfung, ihr Endziel zu suchen.[106])

---

[105]) s. o. I, 354. 493.

[106]) I, 486: τελευταῖον — διαδρὰς τὸ ποικίλον, εἰς αὐτὸν ἀγνώστως καταντᾷ τὸν περὶ Μονάδος λόγον. — Τὸ τῆς ἀγάπης μυστήριον πάντων ὑπεραίρει τῶν γεγονότων τὸν νοῦν, πρὸς πάντα τὰ μετὰ θεὸν τυφλὸν ἀπεργαζόμενον. Diese göttliche Blindheit der Seele für alles was nicht Gott die Monas ist, wird auch „der Seele Mönchthum" genannt. I, 418. 450—487: den Anfängern erscheint Christus in Knechtsgestalt, aber denen, die ihm folgen auf den Berg der Verklärung, erscheint er in der Gottesgestalt, die er hatte bevor die Welt war. Und in ihrer Erkenntniß wie in ihren Tugenden geschieht seine Wiederkunft, und die heil. Evangelien, seine Gewänder, erscheinen ihnen weiß und hell. — S. 498: Der Logos, der als

Digitized by Google

Es ist deutlich, daß hiemit in letzter Beziehung Christus als bloße Theophanie dasteht, und seine historische Bedeutung sich verflüchtigt, wie er denn auch auf diese, angeblich höchste Stufe das Wort anwendet: wenn wir auch Christus gekannt haben nach dem Fleisch, so kennen wir ihn doch jetzt so nicht mehr. Der Gottmensch hat ihm so wenig eine ewige Bedeutung, daß vielmehr Christi Menschheit für die höhere Stufe als ein zu überschreitendes Hinderniß der vollen Erkenntniß und Liebe des reinen Gottes dasteht.

Hier ist nun der Punkt, wo er mit der verneinenden Theologie des Areopagiten noch zu seinem Schaden zusammenhängt. Er durchbricht dessen Standpunkt anthropologisch im Ausdruck des ethisch religiösen Bewußtseins, indem er durch seine Lehre von der in Gott sich vollendenden Freiheit eine wirkliche gottgesättigte Welt zu gewinnen sucht, die der Zurückschlingung der Welt in Gott Widerstand entgegen setzt. Allein er vermag nicht, von jener absoluten Transcendenz, Unendlichkeit und Unfaßbarkeit Gottes theoretisch, theologisch abzulassen, über welche doch die Sehnsucht seiner Liebe hinaus ist. Als das absolut Göttliche, als das höchste Gut schlechthin erscheint immer wieder auch ihm der unfaßbar Majestätische, der wesentlich Unmittheilsame, wovon die Folge ist, daß die Liebe mehr dem Menschen als Gott eignet, was den Menschen in den Widerspruch verwickelt, daß seine Liebe ihn zu dem Gott zieht, der sie nicht liebend bestätigen, sondern folgerecht nur absorbiren kann. Nicht minder ergibt sich

Gott, im Anfang bei Gott σαφεῖς καὶ γυμνοὺς τοὺς τῆς ἀληθείας περὶ τῶν ὅλων τύπους ohne αἴνιγμα und παραβολὴ in sich trägt, wird den Menschen zu gut, die die nackte Idealwelt nicht fassen können im reinen Geist, Fleisch in manchfacher Weise. Κατὰ γὰρ τὴν πρώτην προςβολὴν οὐ γυμνῷ προςβάλλει Λόγῳ ὁ ἡμέτερος νοῦς ἀλλὰ Λόγῳ σεσαρκωμένῳ. Der Anfang der μαθητεία ist nothwendig πρὸς σάρκα. Allmählig aber προςβαίνοντες τῷ πνεύματι, καὶ τὸ παχὺ τῶν ῥημάτων (die heil. Schrift) τοῖς λεπτοτέροις θεωρήμασιν ἀπυξέοντες ἐν καθαρῷ καθαρῶς Χριστῷ γινόμεθα κατὰ τὸ δυνατὸν ἀνθρώποις, εἰς τὸ δύνασθαι λέγειν „οὐκέτι κατὰ σάρκα“ (2 Cor. 5, 16), — διὰ τὴν ἁπλῆν πρὸς τὸν Λόγον χωρὶς τῶν ἐπ' αὐτῷ καλυμμάτων τοῦ νοὸς προςβολήν. Vgl. noch besonders I, 502. §. 73.

Digitized by Google

daraus, daß der höchste Gott sich nicht inkarniren kann; das Mittheilsame Gottes ist nur ein Untergeordnetes in Gott: der wahrhaft Weise und Liebende soll wissen, daß das Höchste in Gott unmittheilsam ist. Offenbar ist durch solchen Gottesbegriff aus ähnlichem Grunde, wie bei den Gnostikern die Christologie mit Doketismus bedroht. Maximus hat deß auch keinen Hehl, wenn er sagt: auch in der Inkarnation ist Gott überwesentlich geblieben, [107]) und er spricht damit nur das letzte Wort der Kirchenlehre aus, wie er sie hat feststellen helfen.

Gott ist also durch den Gottmenschen (nicht blos den irdischen) auch verhüllt; offenbar nur theilweise — d. h. symbolisch. Für die theophanische Menschwerdung, die sich nicht auf Christus allein beschränkt, ist Christus nur der Anfangspunkt oder der historische Mittelpunkt; Gott wird in ihm, wie er überhaupt in seinen Symbolen ist, so weit offenbar, als es für den Anfänger genügt. Auf dem Gebiete der Theorie behält also schließlich die apophatische Theologie doch Recht, mag sie ihr Ziel den Unerkennbaren oder den Ueberunerkennbaren nennen; sie geht über in die heilige Dämmerung, sie wird durch die erhabeneren Gedanken wie auf Wolken getragen in den durchsichtigen Aether der mystischen Schauung (I, 498. §. 59) und lebt so ein Leben der innern Anbetung und des Gottesdienstes. Und da der symbolische Kultus der Kirche recht eigentlich in diesem heiligen Helldunkel webt, so findet in ihm der mystische Geist seine Heimath. Findet hier ein Unterschied statt zwischen dem Pseudoareopagiten und Maximus, so ist es der, daß jener den Ueberschwang des göttlichen Lichtes zugleich göttliches Dunkel (θεῖος γνόφος) nennt, während Maximus gegen das Versinken in diesen Abgrund Gottes einen Haltpunkt durch ein ethisches Maß sucht. Dem Menschen wird soviel des Göttlichen zu Theil als seine Natur faßt; daher allerdings der bezeichnendere Ausdruck für das Element der Mystik des Maximus das heilige Helldunkel ist. Die Welt steht im Allgemeinen nach Maximus Gott gegenüber als das Element, darein er sym-

[107]) I, 53. 56.

Digitized by Google

bolisch seine Ideen oder Worte einzeichnet; Gott ist ihm zugleich das Urreale, das alles Sein Tragende oder die ὑπόστασις aller Dinge, wie das formende Princip derselben. Die sichtbare, vergängliche Welt ist nur unvollkommen Gottes Symbol; vollkommener, aber auch nicht vollkommen kann sich Gott ausprägen in dem Menschen, der unvergänglich ist und durch seinen Willen Gottes Ebenbild werden kann. [108])

Das Abendland, wie hoch es auch den Maximus stellt, hat den Widerspruch mit der kirchlichen Christologie, der in ihm wie in dem Areopagiten verborgen ligt, noch viel bestimmter herausgesetzt, wie wir bei Scotus Erigena sehen werden. Da nimmt die Mystik einen strenger spekulativen Charakter an und dieser ergänzt und mäßigt sich weniger durch den praktisch religiösen Trieb. Erst später bricht dieser im Abendlande durch, wie besonders seit den Viktorinern. Da hat er auch nicht in dem kirchlichen Kultus wie bei Maximus und dem Areopagiten seine Heimath und sein Lebenselement, sondern bewegt sich freier und sucht bereits mehr subjektive Innerlichkeit.

---

[108]) Der Mystik des Maximus gieng nicht blos die hierarchisch-kirchliche des Areopagiten, sondern auch die der subjektiv asketischen Frömmigkeit des edleren älteren Mönchthums voraus, dargestellt in Männern, wie Macarius d. Aelt., Marcus Eremita, Johannes Climacus (sec. 5 und 6, vgl. Gaß l. c. S. 53 ff.); auch sie trachten nach unmittelbarer Einigung mit Gott, (γάμος, σύγκρασις mit dem heil. Geist, γνῶσις ἀπὸ θεοῦ, nach der göttlichen μέθη, nach der Einstrahlung des hypostatischen Lichtes, nach der Vermischung mit Gottes Substanz — συμφύρεσθαι θεῷ —). Die Staffeln der Läuterung, Reinigung, Erhebung werden aber von ihnen nur als subjektive Gemüthszustände bezeichnet, nicht an objektive kirchliche Handlungen geknüpft; die objektiven Sakramente werden ihnen nur zu Symbolen der subjektiven Zustände, als subjektiver Sakramente. (So Fasten und Thränen, so die mystische Freude, der heil. Taufe und dem heil. Abendmahl entsprechend.) Auch Christus erhält da keine wesentliche Stelle; er ist Vorbild. Maximus dagegen sucht diese subjektive Mystik mit der des Areopagiten zu vereinigen, wie eine Vergleichung seiner Mystagogie (II, 489—529) mit den Capp. de charit. und Capita theolog. et oecon. I, 394—634 zeigt.

Digitized by Google

Dagegen ist die mystische Ader des Maximus, deren Eigenthümlichkeit in dem Ineinander des Religiösen und Spekulativen, sowie dieser beiden Seiten der Mystik mit dem Glauben und vornemlich dem Kultus der Kirche besteht, auch in der spätesten griechischen Zeit noch nicht ganz versiegt. Ein merkwürdiges erst neuestens gebührend gewürdigtes Denkmal [109]) hievon ist der Hesychastenstreit von 1341—1350 und die Mystik des Nikolaus Cabasilas nach 1350. Wir verweilen dabei um so mehr, als hier die Gottesidee der alten griechischen Kirche sich charakteristisch ausspricht, zugleich aber die der Lateiner ihr gegenüber tritt.

Die Bedeutung des Hesychastenstreites kann richtig nur verstanden werden, wenn er im Zusammenhang mit dem Standpunkt des Dionysius Pseudoareopagita aufgefaßt wird. Dieser hatte, wie wir sahen, Gott sowohl als den vielnamigen und allwirksamen, wie als den Namenlosen bezeichnet. So erscheint er zunächst als der Nahbare, Mittheilsame, aber weiterhin ebenso sehr oder noch mehr als der schlechthin Transcendente, Unnahbare, und das wahre Wissen von ihm ist das Nichtwissen, das Stillestehen des Redens und Denkens, das Schweigen der tiefen Ehrfurcht vor dem überschwänglichen uns in Dunkelheit hüllenden Lichte, und diese heilige Scheu des im Nichtwissen Gott wissenden Geistes wird am angemessensten durch Hingabe an den heiligen Kultus der Kirche bethätigt, deren symbolischen Bräuche dieselbe Amphibolie haben, daß sie von der Gegenwart des Göttlichen einen Eindruck gewähren, aber zugleich den Schleier darüber halten.

Aber die apophatische Theologie läugnet, was die kataphatische setzt; Gott kann nicht Causalität der Welt sein, weil das seinem unendlichen Wesen entgegen wäre; umgekehrt, die empirische, ja die religiöse Betrachtung läßt sich es nicht nehmen, daß Gott wirklich als die höchste Ursächlichkeit zu denken sei und negirt so die Sätze der apophatischen Theologie. In dieser dua-

[109]) Gaß a. a. O., vgl. Engelhardt, die Arsenianer und Hesychasten in Illgens Ztschr. f. hist. Th. VIII, S. 48—135.

Digitized by Google

listischen Schwebe konnte nur jene Mischung des spekulativen oder metaphysischen Denkens und der Religion sich halten, die doch weder mit der apophatischen noch mit der kataphatischen Theologie vollkommen Ernst macht. Daher statt die entgegengesetzten Sätze auf Dasselbe Anspruch machen zu lassen, verfahren die Hesychasten nach älterem Vorgange bei Maximus so, daß sie die Ansprüche beider Arten der Theologie auf Verschiedenes vertheilen. Die negirenden Sätze haben nach ihnen freilich ihr volles Recht im Gebiete des göttlichen Wesens, denn dieses ist schlechthin einfach, transcendent, unnahbar; aber Gott ist nicht blos Wesen, sondern auch Energie oder Kausalität. Nach der ersteren Seite bleibt er uns ewig unerreichbar und unbekannt; aber die letztere ist keineswegs blos eine Bewegung oder ein Akt, noch weniger blos geschaffene Welt, sondern sie ist die Peripherie um das göttliche Centrum, eine göttliche Welt zweiter Ordnung, ein Strahlenkranz um Gottes Wesen, voll von realen göttlichen Lichtkräften, die nicht geworden sind, sondern ewig aus Gott emaniren.[110]) Die mystische Ruhe und Schweigsamkeit wird der seligen und verklärenden Anschauung dieses nichtgewordenen Lichtes theilhaft. So Palamas der Sprecher der Mönche vom Berge Athos. Dieses Licht wirkt nun als reinigendes und vollendendes Element, indem es sich den frommen zur ἀπάθεια gelangten Seelen mittheilt. Auf diesem Wege wird also ein Compromiß zwischen zwei gleich feststehenden Sätzen getroffen, der absoluten Unmittheilbarkeit des göttlichen Wesens selbst und der Mittheilbarkeit göttlicher Kräfte. Wir werden bei Thomas Aq. etwas Aehnliches finden. So viel erhellt aber, daß eine Christologie von hier aus folgerichtig ausgebildet, kaum anders als subordinatianisch, wenn gleich emanatistisch hätte ausfallen können. Aus dem Logos wäre der Einheitspunkt jener deuterogöttlichen Welt der Lichtkräfte geworden. Und die griechische Kirche,

[110]) Diese Kräfte der Lichtwelt hypostasiren sie und berühren sich so mit dem gnostischen Pleroma, mit der Lehre von der δόξα Gottes, und mit den emanatistisch tingirten Angelologieen; es ist darin auch die Nachwirkung der himmlischen Hierarchie des Areopagiten, und der mehr realistische Ausdruck der Ideenwelt zu sehen.

Digitized by Google

indem sie auf mehreren Synoden den hier zu Grunde liegenden Gottesbegriff freigab, gibt unbeabsichtigt zu verstehen, was auch aus der Verwerfung des Filioque erhellt, daß sie dem Subordinatianismus noch nicht entwachsen ist. Schwerlich wird man auch in Abrede stellen können, daß der Verzicht der Hesychasten auf den höchsten wahren Gott und ihr Verkehr mit den Lichtkräften, den getheilten Gottheiten zweiter Ordnung schon zum Heidenthum zurückneigt, davon zu schweigen, daß ihr Erlösungs- und Reinigungsprozeß nicht christlich, sondern theils negativ asketisch, theils physisch gefärbt ist.[111])

Den Hesychasten mit Palamas an der Spitze stellten sich Barlaam und Akyndinos entgegen, welche lateinisch Gesinnte (λατινόφρονες) hießen, aber doch auch eine Stütze an Nicephorus Gregoras und Andern fanden, während die Hesychasten, wenigstens ihre Hauptthesis, auch von Nikolaus Cabasilas Bischof von Thessalonich und Markus Eugenikus, Erzbischof von Ephesus vertheidigt wurden.

Die Latinisirenden bestritten den Unterschied der Hesychasten von Wesen und Wirksamkeit, unterschieden aber um so bestimmter von der Wirksamkeit das Gewirkte. Eine Wirksamkeit neben dem Wesen zu statuiren, hieße, sagt Nicephorus, in Gott selbst ein Accidens setzen. Aber der Gottesbegriff ist erst gewon-

111) Die Lichtmaterie verklärt den Menschen. Dieser physische Zug in der griechischen Gnadenlehre zeigt sich schon frühe selbst in der Beschreibung der Wirkungen Christi auf unser Geschlecht schon durch seine Geburt u. s. w., siehe o.; vergl. besonders Theodor Abukara Op. ed. Gretser c. VI, S. 452. Man sage: Wenn man einen Melonenkern in Honig taucht und säet, so theile sich die Süßigkeit des Kernes auch der Frucht mit. Οὕτω καὶ ὁ Χριστὸς τὴν φύσιν ἐκ τῆς ἐλαιώδους ποιότητος, ἥγουν ἐκ τῆς ἁμαρτίας ἀποκαθάρας διὰ τοῦ ἁγίου βαπτίσματος, ἀνέλαβεν ἀυτὴν — ἄχραντον οἷα καὶ ἦν καὶ ἐκτίσθη τὸ πρότερον. Καὶ ἐμβάψας αὐτὴν τῷ μέλιτι τῆς θεότητος — ἤτοι μετέδωκεν ἡμῖν τῆς γλυκύτητος, ὡς οἱ κόκκοι τοῦ πέπονος τῷ ἀπ' αὐτῶν καρπῷ, καὶ κατὰ διαδοχὴν (per traducem). Diese physische Betrachtungsweise, die in so ausgedehntem Maße den Begriff der Sünde und der Gnade lange beherrscht, correspondirt ganz dem Uebergewicht, das christologisch im Vergleich mit der Person auf die Natur fällt.

Digitized by Google

nen, wenn jegliche Theilung von Gottes Wesen ausgeschlossen wird. In Gott ist kein Sein, das nicht auch Thätigkeit, Aktus, wäre und umgekehrt, es kann in Gott keine Thätigkeit geben, in der nicht auch sein Wesen gegenwärtig wäre. Setzte man ein Wirken ohne Wesen, so fehlte es an dem wirkenden Subjekt, käme das Wirken erst zum Wesen hinzu, so ergänzte es einen vorherigen Mangel des Wesens und das wäre gegen Gottes Einheit und Einfachheit, wie auch gegen den Begriff Gottes, als des Guten. Denn das Gute kann nur gedacht werden als sich selbst bethätigendes. Christologisch ergibt sich hieraus, daß, wo Gottes Wirksamkeit ist, da auch unabtrennbar seine Wesenheit sich finden muß, und da er auch in den Gläubigen, ja auch in der Natur wirkt, so muß seine Gegenwart überall als eine nicht blos operative, sondern substantielle gedacht werden. Es ligt daher dieser Ansicht ob, irgendwie das Sein der Wesenheit Gottes in Christus von der gegenwärtigen Wirksamkeit in Anderem zu unterscheiden.[112]) Es ist nicht bekannt, daß die Gegner der Hesychasten dafür etwas geleistet hätten. Die Sprecher der Hesychasten dagegen zogen Folgerungen, wie: Ist in Gott die Wirksamkeit schlechthin ungeschieden von der Wesenheit, so ist seine Wirksamkeit ebenso ewig, wie seine Wesenheit, und wir kommen entweder origenistisch auf eine ewige Schöpfung, oder muß die göttliche Dreiheit durch Gottes Wirksamkeit gesetzt werden, statt daß der Sohn ein Erzeugniß und der Geist ein Ausgang Gottes ist. Ist ferner das Haben und das Sein schlechthin in Gott eines, so können wir ihn nur entweder auch nach seiner Wesenheit erkennen oder gar nicht, während wir ihn doch aus seiner Wirksamkeit erkennen, aber nicht nach seinem Wesen. Da Gottes Wesen schlechthin einfach ist, Gottes Wirkungen aber vielfach, so wird es unmöglich, die Wirkungen als in Gott begründet zu erkennen, wenn man statt eine Vielheit der Wirksamkeiten Gottes anzunehmen, sie mit dem einen Wesen Gottes identifizirt. Cabasilas unterscheidet daher in Gott ein Solches, woran

---

[112]) In ganz ähnlicher Lage ist die orthodoxe Theologie der lutherischen Kirche, z. B. bei Calov.

Digitized by Google

Theil genommen werden kann (μεθεκτὸν) von einem Unmittheilbaren; das Letztere ist ihm das Innerste Gottes, sein Centrum, sein eigentliches Wesen oder Sein. Das Andere ist Gottes Besitz oder Habe, die er daher mittheilen kann.[113]) Nicephorus verwirft solchen Unterschied in Gott, und bezeichnet ihn als vorchristlich. Gottes Wesen sei zugleich unmittheilsam und mittheilsam, Gott sei ebenso ganz in sich, wie ganz und wesentlich für das Andere, und thätig, ohne deßhalb theilbar zu werden oder sich an ein Einzelnes zu verlieren. Den Palamiden wirft er den doppelten Fehler vor, daß sie die Wirksamkeit Gottes, die sie als das Mittheilbare Gottes denken, ohne Selbstbehauptung an Dasjenige sich verlieren lassen, an welches es sich mittheilt, und daß sie das Unmittheilbare Gottes des Inhaltes berauben, der doch gerade seine Fülle und Lebendigkeit ausmacht, Gottes Wesen also nur als sich selbstbehauptende Leere übrig behalten.

Man sieht, wie in diesem interessanten Streit auf beiden Seiten eine Ineinanderbildung der kataphatischen und apophatischen Theologie erstrebt wird; von den Hesychasten so, daß sie gleichsam in Gottes Wesen selbst ein Heiliges und Allerheiligstes von einander scheiden, auf das Erste die kataphatische, auf das Zweite aber die apophatische Theologie anweisen. Diese Vertheilung des Gebietes, welche nicht blos in Gott eine Ueberordnung des doch leeren Wesens über die lebendige Fülle hineinträgt, wird mit Recht als Rest des vorchristlichen Gottesbegriffes von Nicephorus und den Lateinern verworfen, sie selbst aber bringen es nur zum Postulat, daß Gott nach seinem ganzen Wesen als zugleich in sich und für sich, wie für das Andere seiend gedacht werden müsse. Die Einheit dieses scheinbaren Gegensatzes und das Wort des Räthsels ist der Geist. Er erst ist wirklich in sich seiendes Wesen, und doch zugleich in dieser sich selbstbehauptenden Reflexion in sich auch allgemein Wesen,

---

[113]) Diese Unterscheidung findet sich auch bei Thomas, und sie ist die Voraussetzung der lutherischen Christologie, welche Eigenschaften oder Bestimmungen Gottes als mittheilbar ohne das Wesen ansieht.

Digitized by Google

das für Andere sein will. Oder genauer: die Wahrheit des Geistes, das Ethische, ist erst im Stande über jenen Gegensatz des unmittheilsamen sich selbst behauptenden, und des mittheilbaren Wesens zu erheben, über den Gegensatz des jüdischen und des heidnischen Gottesbegriffes. Denn das wahrhaft Ethische vereint in sich die Gerechtigkeit und die Güte, und Liebe ist weder ohne das Eine noch ohne das Andere. Eine sich selbst im Geben nicht behauptende Liebe ist Emanation, ein physischer Ausfluß, über welchen Gesichtspunkt die griechische Theologie nicht wesentlich hinauskömmt, soweit sie von Gnade spricht. Ein bloßes Hüten der Grenzen, eine bloße Selbstbehauptung in Unmittheilsamkeit andererseits ist zwar gerecht, aber ihm fehlt noch die freie Macht, über die eigene Fülle ohne Selbstverlust zu verfügen, nicht nur die Lust dazu. Erst in der innigen Durchdringung beider Momente kann der wahre Gottesbegriff gegeben sein. Die Gegner der Hesychasten bringen es nur zu einem Zusammensprechen beider, behalten aber damit doch die Aufgabe im Gesicht.

Cabasilas läßt zwar die Lichttheorie jener Mystiker zurücktreten, ohne Zweifel, weil sie der Kirche und dem historischen Christenthum zu wenig eine sichere Stelle läßt, dagegen hält er mit ihnen an dem Unterschiede des Wesens und der Energie Gottes fest, und verwendet ihn für das System des kirchlichen Lebens so, daß er die heiligen Handlungen der Kirche, besonders die Sakramente durch jenes Göttliche zweiter Ordnung mit Kräften der Erneuerung der Stärkung und der Vollendung ausgestattet werden läßt, dieses Alles aber auch mit Christi Person in Beziehung zu setzen sucht. Christus ist ihm der Ruhepunkt (κατάλυμα) des menschlichen, auf das jenseitige höchste Gut gerichteten Begehrens; die üppige Weide der Gedanken, in ihm ist das ewige Gut dieser Zeitlichkeit einverleibt. Er führt die traditionelle Lehre von den zwei Naturen mit dem doppelten Willen fort, nur mit dem Unterschied, daß er ähnlich, wie der Areopagite und Maximus, den Logos auch in der Menschwerdung überwesentlich und trotz der Wesensgleichheit mit uns seine Menschheit auch übermenschlich und vergöttlicht denken will. Ueberhaupt lösen sich ihm durch die Vergöttlichung der Menschheit Christi

Digitized by Google

die festen Umrisse derselben merklich in den Logos auf, und es behält ihm die Menschheit vornemlich nur die Bedeutung, die reale geschichtliche Einpflanzung des göttlichen Prinzips in die Menschheit zu bezeichnen. Selbständig verweilt er daher nur bei dem Gebiet, in welchem sich Christus als diese göttliche und doch dem geschichtlichen Organismus der Menschheit einverleibte Macht bethätigt, das ist das Gebiet der Kirche mit ihren Sakramenten, welche die Werkzeuge und Kanäle für das aus Christus ausströmende Leben sind, und welche von selbst auf Jeden wirken, dem nur die passive Willfährigkeit nicht abgeht. Die heil. Taufe ist vor Allem die Zeugung des neuen Lebens in Christo, aber auch Erleuchtung. Die dreimalige Anrufung bildet die theologische, die Untertauchung und die Wiedererhebung die ökonomische Seite ab, letzteres in der Sprache der That oder drastisch, denn auf die Nachfolge Christi komme es an. Alles ist eigentlich schon geschehen in Christi Tod und Auferstehung, es bedarf nur der Uebertragung der Kraft des von ihm und durch sein Verdienst gestifteten Bades auf uns. Ja nicht blos die Gabe und das Licht, auch die Sehkraft und die Kraft des Athmens strömt auf uns von dem Einen Quell. — Die Salbung (μύρον), sein zweites Sakrament, bezeichnet symbolisch die Weihe der menschlichen Natur, zunächst in Christus, wodurch diese zur Aufnahme der göttlichen Natur befähigt und veredelt ward. Aber das menschliche Gefäß Christi mit seinem Inhalt ist zugleich als weihendes und im Sakrament der Salbung fortwirkendes Prinzip der Menschheit einverleibt. Besonders aber ist es das heil. Abendmahl, in welchem er die mystische Feier ihren Höhepunkt erreichen läßt. Die Einprägung des göttlichen Bildes in der Taufe, die Begeistung durch die Salbung sind nur die Vorstufen für die Vollendung der ganzen menschlichen Natur durch die gottmenschliche Natur im heil. Abendmahl. Was in Christo der menschlichen Natur geschah, das geschieht durch dieses Sakrament fortwährend dem einzelnen Menschen, und es läßt sich daher aus der Schilderung dessen, was den Abendmahlsgenossen widerfährt, abnehmen, welches Bild von der Vereinigung Gottes mit der Menschheit in Christus sich würde ergeben haben,

Digitized by Google

wenn diese Mystik ledig der traditionellen Formeln sich christologisch würde ausgesprochen haben. Christum aufnehmend in diesem Mahl, kommen wir in Blutsverwandtschaft mit Gott und Christus und dieser feiert mit der Kirche, seiner Braut, die geistliche Hochzeit (γάμος). Die Wirkung erstreckt sich auf den ganzen Menschen. Wie Christi ganzes Wesen, auch sein leiblicher Organismus zu einer höheren Natur geworden und vergöttlicht ist, so wirkt auch das heil. Abendmahl, und diese Wirkung seiner göttlichen Physis, die mit unserem Organismus sich vermischt, sich ihm eingießt und ihn dermaßen umwandelt, daß gegen die Verwandtschaft mit Christus die Verwandtschaft mit dem leiblichen Vater verschwindet, ja die Christum uns näher bringt, als wir uns selbst sind, ist die erste und nächste Wirkung, durch welche das Unreine, zur Sünde Reizende in uns überwunden wird, so daß der Geist nun nach seiner angeborenen Art seine Schwingen frei regen kann.[114]) Es ist also eine Naturmystik, sakramentlich gehalten, durch welche die menschliche Substanz mit der Substanz Christi verbunden, ja vermischt wird, was bei Cabasilas das Eigenthümliche bildet, und wodurch er sich in den Stand zu setzen sucht, auch Christi Menschheit, nicht blos dem reinen göttlichen Licht oder dem nackten Logos eine Bedeutung für die Heilsvollendung zu geben. Denn nicht der Logos für sich, sondern der mit der menschlichen Natur vereinigte Logos, seine gottmenschliche Substanz, in der auch das Menschliche übermenschlich und mit dem Göttlichen vermischt ist, ist die Lebensessenz, welche aufgenommen in unsern Organismus,

[114]) Vgl. Gaß l. c., 143 ff. Nach dem Satze, daß die Ursache mit ihrer Wirkung gleichartig sein muß, der in der Geschichte des Dogma vom heil. Abendmahle eine große Rolle spielt, läßt die beschriebene Wirkung des heil. Abendmahls in den Empfängern, um so gewisser einen Schluß auf das dabei wie in der Stille wirkende christologische Bild zu, als bei Cabasilas das Objektive des heil. Abendmahls Christi Person, namentlich aber sein Leib und Blut ist. Man wird Gaß recht geben müssen, wenn er sagt S. 145: Eutychianische Sätze, die auf die Christologie angewendet, verpönt waren, werden doch ohne Scheu in dem Gebiete der Wirkungen des heil. Abendmahles angewendet.

Digitized by Google

ihn veredelt und in sein eigenes Wesen verwandelt.[115]) Was die geistige Seite anlangt, so hat allerdings Cabasilas die Freiheit des Willens, die er sehr betont, nicht in wirklichen Einklang mit dem Wirken der Gnade gesetzt, wie diese physische Sakramenten-Lehre zeigt. Er läßt die Gnade und die Freiheit mit einander abwechseln, und ist von der Meinung nicht frei, daß jede für sich, ohne die andere, an die Vollendung hinanführen könne.[116]) Aber doch findet sich bei ihm noch eine andere Idee, in welcher er den ausschließenden Gegensatz von Gnade und Freiheit zu überschreiten sucht, und zwar sowohl von göttlicher Seite als von menschlicher, eine Idee, welche ihm dazu dienen soll, in Gott selbst jenen Gegensatz von Nothwendigkeit und Freiheit, der in der Unterscheidung von Gottes Wesen und Wirken eingehüllt ist, zu übersteigen und zu versöhnen, und die endlich auch für eine geistige Wirkung des heil. Abendmahls eine Stelle übrig läßt, ja sich zum Ausgangspunkte einer eigenthümlichen Christologie eignen könnte.

Das ist seine Lehre von dem φίλτρον, der Zaubermacht der göttlichen Liebe. Der Liebe ist die Selbstentäußerung eigen. Durch sie tritt der Liebende aus sich heraus (ἐξιστάναι) sich hinzugeben an den Geliebten, um nur für ihn zu sein. Diesen Liebeszauber versendet der Bräutigam wie ein Geschoß in das Herz, einen Strahl von seiner Schönheit.[117]) „Er verwundet die Seelen und die Größe der Wunde, das Verlangen der Seele weist auf den Verwundenden, welcher die Seele in heiliger Ekstase der Liebe aus sich heraus und in ihn hineinzieht, hingerissen von der Macht der Liebe und doch frei. Aber ebenso ist diese Liebesmacht auch in Gott selbst eine Macht, die ihn aus seiner Erhabenheit, Unmittheilsamkeit und Leidenslosigkeit herausgezogen und genöthigt hat, wie schon Dionysius andeu-

---

[115]) Περὶ τῆς ἐν χριστῷ ζωῆς lib. IV, §. 55: ὁ γὰρ τῆς ζωῆς ἄρτος αὐτὸς κινεῖ τὸν σιτούμενον, καὶ μεθίστησι καὶ πρὸς ἑαυτὸν μεταβάλλει, S. 95. Christus sei das Haupt und das Herz in der Kirche, seinem Leibe.

[116]) Cf. lib. VII, §. 111. 112. S. 196.

[117]) Lib. II, §. 132. 133. S. 56 f.

Digitized by Google

tete,[118]) aus sich herauszutreten, und wie in Ekstase der Liebe sich selbst zu entleeren.[119]) Denn nicht in seiner Region bleibend, ruft er zu sich den Knecht, den er liebte, sondern selbst sucht er ihn durch Herabsteigen, und nahend zeigt er durch sich das Liebesverlangen und suchet das Gleiche, läßt von dem Verschmähenden nicht ab, und ist dem Trotzenden nicht gram, und hart verfolgt bis vor die Thüren, thut und trägt er, um die Liebe zu zeigen, Alles und stirbt.[120]) Und doch ist auch damit das Größeste nicht gesagt, denn nicht blos so weit geht der Herr in die Gemeinschaft mit den Knechten ein und reicht ihnen seine Hand, sondern auch sich selbst hat er uns ganz gegeben, wogegen wir des lebendigen Gottes Tempel sind, diese Glieder Christi Glieder. Dieser Glieder Haupt beten die Cherubim an, diese Füße, diese Hände hangen an jenem Herzen."

So ist ihm Christus der gegenwärtige Gott, der Nichts als die Liebe übrig behalten, aber durch deren Schönheit, als einen unwiderstehlich wirkenden Liebeszauber die Welt überwunden hat, nachdem er gleichsam zuerst in sich seine außerweltliche Erhabenheit überwunden hatte, um denen, die er gewinnt und beseligt, näher zu sein, als sie sich selbst, ja um ihr anderes Selbst zu werden. Und wenn gleich diese Darstellung in fast gewaltsamer Weise den warmen christlichen Gottesbegriff an die Stelle des antiken, des abstrakten unendlichen Wesens der Spekulation setzt, so streift er doch auch noch daran, diese Liebe in Gott nicht als eine bloße einmalige oder momentane Bewegung, nicht als eine einmalige Causalität, zu der etwa unter Anderem sich jenes Wesen Gottes erschlossen hätte, zu fassen, sondern als

---

[118]) De divinis nominibus, c. IV. §. 13 f.

[119]) Lib. VI, §. 16. *Καθάπερ γὰρ τῶν ἀνθρώπων τοὺς ἐρῶντας ἐξίστησι τὸ φίλτρον, ὅταν ὑπερβάλλῃ καὶ κρεῖσσον γένηται τῶν δεξαμένων, τὸν ἴσον τρόπον ὁ περὶ τοὺς ἀνθρώπους ἔρως τὸν θεὸν ἐκένωσεν.* §. 18. 19: *ἐδει δὲ μὴ λανθάνειν σφόδρα φιλῶν, ἀλλὰ τῆς μεγίστης ἀγάπης δοῦναι πεῖραν ἡμῖν, καὶ δεῖξαι τὸν ἔσχατον ἐρῶν ἔρωτα. Ταύτην μηχανᾶται τὴν κένωσιν, καὶ πραγματεύεται καὶ ποιεῖ δι' ὧν οἷός τε γένοιτ' ἂν δεινὰ παθεῖν καὶ ὀδυνηθῆναι.* S. 135. 136.

[120]) Cf. VI, 19—24. §. 99 ff.

Digitized by Google

das eigentliche Sein und als das wahre Leben. Denn so wenigstens stellt er das Liebesleben der Christen dar. [121])

Aber auch in Beziehung auf Gott selbst, hat er die Einsicht, daß es der Natur des Guten wesentlich ist, sich mitzutheilen, um dieses zu sich heranzuziehen. Das sieht man aus der Lehre, die er ebenso schön als zuversichtlich ausführt, [122]) daß sowohl das Menschengeschlecht von Anfang an auf den Gottmenschen geschaffen und für die Vereinigung mit ihm bestimmt war, als der Gottmensch für die Menschheit.

„Ihr seid nicht Euer selbst, denn ihr seid theuer erkauft," sagt Paulus, denn des neuen Menschen wegen ward von Anfang des Menschen Natur geschaffen, Verstand und Begehren wurden zu Ihm hin bereitet, Vernunft empfiengen wir, damit wir Christum erkennen, Begehren, damit wir zu Ihm eilen, Gedächtniß empfiengen wir, damit wir Ihn tragen, denn auch für unsere Erschaffung war er das Urbild. Denn nicht der alte Adam ist das Musterbild für den neuen, sondern der neue für den alten. Ist, wie geschrieben steht, der neue geworden in Aehnlichkeit des alten, so ist das von ihm nur geschehen, damit er die Krankheit der Natur aufhöbe durch seine Arznei und das Sterbliche verschlungen würde vom Leben. Der ältere Adam ist des zweiten Nachahmung und nach der Idee und dem Ebenbild desselben ist er gebildet. Die menschliche Natur strebte zwar zur Unsterblichkeit von Anfang, kam aber erst dazu durch den Leib des Erlösers, den er zum unsterblichen Leben von den Todten auferweckte, wodurch er der Herzog der Unsterblichkeit für das Geschlecht ward. Daß ich das Ganze sage, den wahren Men-

---

[121]) Cf. VII, §. 164—167.

[122]) Lib. VI, §. 132—139. S. 166, §. 132: *Καὶ γὰρ διὰ τὸν καινὸν ἄνθρωπον ἀνθρώπῳ φύσις συνέστη τὸ ἐξ ἀρχῆς, καὶ νοῦς καὶ ἐπιθυμία πρὸς ἐκεῖνον κατεσκευάσθη. — Οὐ γὰρ ὁ παλαιὸς τοῦ καινοῦ ἀλλ' ὁ νέος Ἀδὰμ τῷ παλαιοῦ παράδειγμα.* S. 167, §. 133: *ὁ πρεσβύτερος τοῦ δευτέρου μίμημα, καὶ κατὰ τὴν ἰδέαν ἐκείνου καὶ τὴν εἰκόνα πέπλασται.* §. 135: *καὶ ἵνα τὸ πᾶν εἴπω, τὸν ἀληθινὸν ἄνθρωπον καὶ τέλειον καὶ τρόπων καὶ ζωῆς καὶ τῶν ἄλλων ἕνεκα πάντων πρῶτος καὶ μόνος ἔδειξεν ὁ σωτήρ.*

Digitized by Google

schen und den vollkommenen hat, was den Charakter und das Leben und alles Andere anlangt, zuerst der Erlöser dargestellt. Wenn nun diß in Wahrheit des Menschen Idee und Bestimmung ist, auf welche schauend Gott ihn als die letzte Kreatur bildete, nämlich das reine, von Vergänglichkeit und Sünde freie Leben; wenn ferner dem Einen — dem ersten Adam — viel daran fehlte, vollkommen zu sein, der Andere aber selbst vollkommen in Allem seine Vollkommenheit den Menschen mittheilte, und das ganze Geschlecht auf sich harmonisch bereitete: wie sollte man nicht sagen, daß das später Gekommene für das Frühere das Musterbild war, und daß jenes der Archetyp, dieses aber von ihm genommen ist? Die Urnorm (κανών) von Allem ist der letzte Mensch, nicht der zuletzt aus der Erde hervorgegangene, sondern der, zu welchem Natur, Wille und Gedanken den Menschen ziehen, Christus. Und nicht blos der Gottheit wegen, sondern auch der andern Natur halber ist dieser die Ruhestätte aller menschlichen Liebe und die Wonne der Gedanken (κατάλυμα τῶν ἀνθρωπίνων ἐρώτων, τρυφὴ λογισμῶν). [123])

Die gegebene Darstellung zeigt, daß Cabasilas unwillkürlich doch seiner früher erwähnten, der hesychastischen ähnlichen Gotteslehre untreu wird. Denn wenn seine Mystik in dem göttlichen Liebesleben schwelgt, und wenn er deutlich genug Gott selbst als Liebe denkt, so hat er jede Erinnerung daran, daß in Gottes Wirksamkeit doch nicht Gottes Wesen sei, das Höchste vielmehr ewig unmittheilbar bleibe, vergessen. In demjenigen, worin der Geist den ewigen Ruhepunkt und die eigene Vollendung findet, sieht er das höchste Gut, und nicht blos für den Menschen, sondern auch an sich und für das Universum, wie seine Christologie beweist. Cabasilas stellt, wenn auch minder scholastisch, in seiner sakramentalen Mystik den Vereinigungsversuch persönlicher Innerlichkeit und kirchlicher Frömmigkeit dar, und ist darin vielleicht am Meisten dem Thomas von Aquino

[123]) L. VI, §. 139. Er fährt fort: οὐ γάρ ἐστιν, οὗ μὴ πάρεστιν, οὐδ' ἔστιν, ὅπως μὴ σύνεστιν ἡμῖν, ὅσγε τοῖς ζητοῦσι καὶ αὐτῆς ἐγγίων ἐστὶ τῆς καρδίας. L. VI, §. 140. S. 168.

Digitized by Google

ähnlich. Erst als das byzantinische Reich zu Falle kam, und die zum Theil flüchtig gewordene griechische Theologie keinen festen kirchlichen Haltpunkt mehr hatte, sieht man den gleichsam liturgischen Charakter der griechischen Mystik schwinden, und diese zum Theil in Berührung mit dem Abendlande, vornemlich in Italien eine ähnliche Gestalt annehmen wie bei dem Areopagiten, ja Scotus Erigena. — Bei Männern, wie Georgius Gemistius mit dem Zunamen Pletho,[124]) Bessarion, dem Verfasser des Hermes Trismegistus, denen sich viele Italiener anschloßen, wie Marsilius Ficinus, der ältere Graf Piko von Mirandola, gieng die griechische Wissenschaft in eine neoplatonische Theosophie über, welche vielfach nicht blos des kirchlichen, sondern auch des christlichen Charakters vergaß, einen Kultus des Schönen und der Wissenschaft an die Stelle des Christlichen setzte und wonnetrunken in der platonischen Philosophie das Evangelium fand. Da ward offenbar, daß das künstliche Gebäude der theologischen Begriffe in der griechischen Kirche nicht mehr in dem Innern der Geister sein Fundament hatte, sondern daß es, sobald die tragende Macht der Tradition und der kirchlichen Umgebung fehlte, in sich zusammenbrach und aus den Ruinen nur ein Geist hervorschaute, welcher, als ob Nichts in der Mitte läge, wieder auf dem Boden der antiken heidnischen Philosophie steht und die Götter Griechenlands zurückzuführen, in dem Glanz ihrer Schönheit, dem Reichthum ihrer Weisheit zu schwelgen den Versuch machte. Wir haben dieses nicht näher zu verfolgen, nur das sei noch bemerkt, daß, als das Mittelalter zu seinem Ende sich neigte, die beiden Ströme der Mystik, der orientalische und der occidentalische (wie überhaupt in andern Männern die beiderseitige Kultur), eine Vereinigung suchten und theilweise fanden in einem der bedeutendsten Männer des 15. Jahrhunderts, dem Kardinal Nikolaus von Cusa, Bischof v. Brixen, welcher auch durch seine Schicksale nach Griechenland geführt, die Vereinigung der griechischen und latei-

---

[124]) Vergl. Gaß, Gennadius und Pletho, Aristotelismus und Platonismus in der griech. Kirche 1844. S. 24—98.

Digitized by Google

nischen Kirche als seine theuerste Lebensaufgabe verfolgte, und welchem auf seiner Rückkehr aus Griechenland zur See, wie durch eine Erleuchtung von Oben, wie er sagt, der Blick des Geistes zu der Anschauung erhoben ward, in welcher ihm Gott als die höchste Einheit aller Gegensätze erschien, eine Anschauung die den Mittelpunkt des Systemes bildet, dessen christologische Seite uns später näher beschäftigen wird, und das auf Giordano Bruno so bedeutend eingewirkt hat. [125])

[125]) Vgl. Scharpff, der Kardinal und Bischof Nikolaus von Cusa I. Theil, Mainz 1843. F. J. Clemens, Giordano Bruno und Nikolaus von Cusa; 1847. Moritz Carriere „die philosophische Weltanschauung der Reformationszeit in ihren Beziehungen zur Gegenwart" 1847. S. 16—25. 365 ff.

Digitized by Google

Drittes Kapitel.

Der Adoptianismus und das Frankfurter Concil 794.

Ueber wenige dogmengeschichtliche Erscheinungen ist das Urtheil so unsicher, aber auch so schwierig, wie über den Adoptianismus, welcher von den Zeitgenossen mit dem, was als Nestorianismus galt, zusammengeworfen, von Spätern, welche hiervon den historischen Nestorianismus zu unterscheiden wußten, wenigstens mit diesem vermengt wurde. Andere wie besonders Walch finden ihn mehr den Worten als den Gedanken nach von der orthodoxen Lehre verschieden, oder sehen in ihm eine Consequenz des orthodoxen Systemes, welche unwiderstehlich seinen inneren Widerspruch zu Tage bringe; während noch Andere in dem Streite mehr eine Spitzfindigkeit zu finden glauben, an welcher der jugendliche Verstand der barbarischen Völker seine erste Probe abgelegt habe.

Es muß zum Voraus gänzlich unwahrscheinlich sein, daß wir in einem so bedeutenden Kampfe nur eine Wiederholung von längst Dagewesenem erblicken dürfen. Maßen sich doch in ihm die bedeutenderen kirchlichen Kräfte der Zeit mit einander, auf der einen Seite ein sehr großer Theil der spanischen Kirche, mit ihrem auf alte Traditionen sich stützenden Haupte Elipantus Erzbischof von Toledo, und mit Felix von Urgellis, von welchen Letzterer, der Hauptträger des Adoptianismus, eine nicht gewöhnliche Geistesschärfe, Bildung und Belesenheit in den Vätern zeigt; auf der andern Alcuin, Lehrer und Freund Karls des Großen, die asturischen Bischöfe Beatus und Etherius,

Digitized by Google

Paulinus von Aquileja und Agobard von Lyon mit all den Männern aus der deutschen, fränkischen, italienischen und brittischen Kirche, welche auf den Concilien zu Regensburg 792, Frankfurt, Rom 799 und Aachen 800 mit dieser Sache sich beschäftigten. Allerdings findet eine Aehnlichkeit des Adoptianismus mit früheren Erscheinungen, besonders dem historischen Nestorianismus Statt. Es ist auch gewiß nicht bedeutungslos für die Neubelebung der Gedanken der antiocheniſchen Schule, daß im Dreikapitelstreit und besonders auf dem Concil v. J. 553 die Kirche sich so angelegentlich nicht blos mit Nestorius sondern auch mit Theodor von Mopsvestia beschäftigte. Indem die Verfolgungssucht sich nicht scheute, auch in die Asche jener im Frieden mit der Kirche entschlafenen Männer und ihre Werke den Bannstrahl zu werfen, geschah es auch hier, daß gerade jetzt erst auch Funken ihres Geistes weit umher verstreut wurden und da und dort zündeten, am meisten in Gegenden die vor dem Arm des byzantinischen Hofes sicherer waren, wie Nordafrika und Spanien. Aber deßhalb darf doch der Adoptianismus keineswegs für einen bloßen Nachzügler gelten, der sich in einem der geschichtlichen Strömung entlegenen Winkel verspätet hätte, sei es als ein unüberwundener Rest des alten Nestorianismus, sei es als eine aus Unkunde mit den frühern Vorgängen hier entstandene alte Häreſe. Wir wissen genug von der alten spanischen Kirche, um zu erkennen, daß sie kein abendländisches Seitenstück der chaldäischen Christen darstellt, sondern in lebendigem Verkehr mit dem übrigen Abendlande und Nordafrika stand, auch bei aller Eigenthümlichkeit und Selbständigkeit mit der römischen Kirche eine fortgehende Kirchengemeinschaft pflog, und in ihren zahlreichen Concilien, besonders den toletanischen, auch eine theologische und dogmatische Lebendigkeit bewies, wodurch sie sich im siebenten und achten Jahrhunderte vortheilhaft auszeichnete und unter vielen äußern und innern Kämpfen eine Art von nationalem, landeskirchlichem Charakter, vornemlich unter Leitung der toletanischen Erzbischöfe zu gewinnen wußte. Die Hauptsache aber ist, der Adoptianismus trägt bei aller Gleichheit der Geistesrichtung mit dem Nesto-

Digitized by Google

[illegible]

Digitized by Google

vorzukehren, wie auch schon am Ende des 6. Jahrhunderts die Trinitätslehre in ähnlicher Richtung ausgebildet war, und zwar so, daß die toletanische Synode hier an die Spitze der kirchlichen Bewegung getreten war. Man kann zu diesen negativen Veranlassungen des Adoptianismus auch einige positive Momente hinzufügen: die zahlreichen Reste der antiochenischen Schule besonders in Nordafrika, die im Kampfe gegen arianische Barbarenvölker und durch die obenerwähnten dyotheletischen nordafrikanischen Synoden sich gestärkt haben werden. Und nicht minder darf man vielleicht annehmen, daß als sich die altchristliche Bevölkerung Spaniens mit den arianisirenden germanischen Stämmen amalgamirt hatte, sich als Resultat eine Bildung ergab, welche auf Schärfe des Begriffs, wie auf die freie menschliche Persönlichkeit auch theologisch ein besonderes Gewicht legte.

Das sind Alles Momente, die für die Entstehung des Adoptianismus in Betracht kommen. Aber daß diese negativen und positiven Factoren das christologische Resultat hatten, das im Adoptianismus vorligt, begreift sich doch erst vollständig, wenn wir uns der Stufe erinnern, welche das christologische Dogma vor dem Adoptianismus erreicht hatte. Er ist nicht eine Erscheinung, die ebenso gut früher hätte kommen können, noch weniger eine bloße Repristination des Nestorianismus, sondern er setzt sich das christologische Problem gerade in der Lage voraus, die wir in der griechischen Kirche kennen gelernt haben. Jene negativen und positiven Faktoren setzen in die bisherigen, der spanischen Kirche gar nicht fremd gebliebenen christologischen Resultate ein, und indem das Problem, wie es durch die dyotheletische Synode v. J. 680 sich für das kirchliche Bewußtsein stellte, von jenen Faktoren der spanischen Kirche bearbeitet wurde, entstand die adoptianische Lehre.

Sie unterscheidet sich, sagen wir, von dem Nestorianismus bestimmt. Denn die Adoptianer haben gegen das θεοτόκος nichts eingewendet, gegen die Zweiheit der Personen nicht erst nachträglich sondern von Anfang an entschieden protestirt; eine Annahme der Menschheit durch den Logos von Anfang an gelehrt, von einer erst durch Tugend verdienten Erhöhung nicht so, wie

Digitized by Google

rianismus doch einen eigenthümlichen Charakter, vermöge dessen er in das Problem just wie es sec. 8 nicht aber zur Zeit des Nestorius lag, einzugreifen suchte. Gelingt es diß zu zeigen, so steht schon auch fest, daß er keine bloße Spitzfindigkeit war.

Der Adoptianismus darf auch nicht blos aus dem Gegensatze gegen Reste des Arianismus und Sabellianismus, oder aus dem Kampfe gegen Bonosianer einerseits und Migetius andererseits erklärt werden. [1]) Es ist wahr, auch die antiochenische Schule suchte einen Stützpunkt wider arianische Schrifterklärung darin, daß sie bestimmter zwischen der göttlichen und der menschlichen Seite unterschied und die niedrigeren Prädikate auf die letztere bezog, um sie vom Sohne Gottes abzuhalten. Aber dazu, das Prädikat υἱὸς θεοῦ auf Christi Menschheit anzuwenden, war weder dem Arianismus, noch einer ebionitischen Ansicht wie der des Bonosus gegenüber, irgend ein zwingender Grund vorhanden. Vielmehr muß sie, die Adoptianer dazu ein positives Interesse der genauen Bezeichnung ihrer eigenen Ansicht bewogen haben.

Allerdings waren die in Spanien lange dauernde Kämpfe mit dem Arianismus der Westgothen eine gewisse Vorbereitung für diesen neuen Streit. Noch mehr enthielt die Sekte der Priscillianisten und Sabellianer (zu welch letzteren Migetius gehörte, den Elipantus um 780 scheint bekämpft und besiegt zu haben,) sowie der Monophysitismus, der von Afrika her noch längere Zeit hindurch auch in Spanien sich verbreitete, eine Aufforderung, die wahre Menschheit Christi vor einer theophanischen Verflüchtigung derselben zu bewahren, so wie von der göttlichen Natur die Leidentlichkeit und Veränderlichkeit entfernt zu halten. Im Gegensatz gegen den Monophysitismus sind die Spanier auf dem 11. und 14. toletanischen Concil Triphysiten und stellen sich auch in Gegensatz gegen den Monotheletismus. In diesem letzteren Kampfe gewöhnt sich die spanische Kirche offenbar daran, gegen alle Vermischung die Unterschiede in der Christologie her-

[1]) Bonosus von Sardika um 390 sah in Christus nur einen adoptirten Menschen. Migetius lehrte, der Logos sei in Jesu Person geworden, der hl. Geist in Paulus, der Vater in David.

Digitized by Google

vorzukehren, wie auch schon am Ende des 6. Jahrhunderts die Trinitätslehre in ähnlicher Richtung ausgebildet war, und zwar so, daß die toletanische Synode hier an die Spitze der kirchlichen Bewegung getreten war. Man kann zu diesen negativen Veranlassungen des Adoptianismus auch einige positive Momente hinzufügen: die zahlreichen Reste der antiochenischen Schule besonders in Nordafrika, die im Kampfe gegen arianische Barbarenvölker und durch die obenerwähnten dyotheletischen nordafrikanischen Synoden sich gestärkt haben werden. Und nicht minder darf man vielleicht annehmen, daß als sich die altchristliche Bevölkerung Spaniens mit den arianisirenden germanischen Stämmen amalgamirt hatte, sich als Resultat eine Bildung ergab, welche auf Schärfe des Begriffs, wie auf die freie menschliche Persönlichkeit auch theologisch ein besonderes Gewicht legte.

Das sind Alles Momente, die für die Entstehung des Adoptianismus in Betracht kommen. Aber daß diese negativen und positiven Factoren das christologische Resultat hatten, das im Adoptianismus vorligt, begreift sich doch erst vollständig, wenn wir uns der Stufe erinnern, welche das christologische Dogma vor dem Adoptianismus erreicht hatte. Er ist nicht eine Erscheinung, die ebenso gut früher hätte kommen können, noch weniger eine bloße Repristination des Nestorianismus, sondern er setzt sich das christologische Problem gerade in der Lage voraus, die wir in der griechischen Kirche kennen gelernt haben. Jene negativen und positiven Faktoren setzen in die bisherigen, der spanischen Kirche gar nicht fremd gebliebenen christologischen Resultate ein, und indem das Problem, wie es durch die dyotheletische Synode v. J. 680 sich für das kirchliche Bewußtsein stellte, von jenen Faktoren der spanischen Kirche bearbeitet wurde, entstand die adoptianische Lehre.

Sie unterscheidet sich, sagen wir, von dem Nestorianismus bestimmt. Denn die Adoptianer haben gegen das θεοτόκος nichts eingewendet, gegen die Zweiheit der Personen nicht erst nachträglich sondern von Anfang an entschieden protestirt; eine Annahme der Menschheit durch den Logos von Anfang an gelehrt, von einer erst durch Tugend verdienten Erhöhung nicht so, wie

Digitized by Google

die Nestorianer und besonders Theodor von Mopsvestia, sondern mehr nur so gesprochen wie es auch in der Kirche geschehen konnte, so lange der Stand der Erhöhung noch nicht in den der Erniedrigung völlig hineingetragen wurde, sondern ein Fortschritt vom letzteren zum ersteren blieb. [1a]) Der υἱὸς θετὸς der Antiochener ist allerdings auch Adoptivsohn; aber bildet bei ihnen nicht den Mittelpunkt ihrer Ansicht, und ist wenigstens mehr als bei den Adoptianern Resultat eines verdienenden ethischen Processes. Die Nestorianer, dem Monophysitismus entgegenstehend, bewegen sich christologisch in dem Gebiet der Naturen, und nur secundär ja ungern kommen sie auf die Person. Die Adoptianer, welche die Zweiheit der Naturen, ja der Willen nicht erst zu erkämpfen haben, sondern als kirchlich anerkannt voraussetzen können, bewegen sich auf dem Gebiete der Person, deren Einheit bis dahin mehr vorausgesetzt, als bestimmter gedacht war. Und zwar ist, was wohl zu beachten bleibt und mit dem Charakter der Völker zusammenhängen wird, die am adoptianischen Streit sich betheiligen, hier zum erstenmal beiderseits unter Person klar das Ich verstanden, nicht aber blos, wie bei der ὑπόστασις des Damasceners, noch überwiegend das tragende Princip der Existenz, oder gar das συμβεβηκὸς, Accidens an der Gattung, dem gemeinsamen Wesen, oder das Dasein der Substanz in Eigenthümlichkeit, die eigenthümliche Existenzweise der Substanz, ein Schwanken, das, wie wir sahen, so viel Verwirrung bei den griechischen Christologen anrichtete [2]).

Die Adoptianer knüpfen also an die bisherigen Entscheidungen für zwei Naturen und zwei Willen an; aber sie verlangen daß folgerichtig diese Zweiheit auch in einer Sphäre ihr Recht erhalte, die bisher noch außerhalb des Streites gelegen hatte, in der der Person, nicht so, wie gesagt, daß sie auf zwei

[1a]) Vgl. Alcuini opp. ed. Frobenius 1777. c. Felic. L. IV, 5. S. 823. V, 1. 2. I, 15, vergl. Paulini Aq. L. III, c. Felic. Ven. 1734. Agobard. adv. dogma Felic.

[2]) zumal für die Trinität großentheils wieder zurückgenommen werden mußte, was für die Christologie gesetzt war, z. B. daß die Hypostase nur ein συμβεβηκός an der οὐσία sei.

Digitized by Google

Ich in Christus hätten kommen wollen, davon sind sie entfernter als selbst Theodor von Mopsvestia, wohl aber so, daß sie das Eine und selbige Ich wirklich als ein beiden Naturen gemeinsam eignendes, als das beide Naturen zur Ichheit Erhebende und ihren Begriff vollendend Abschließende denken wollten. Der Adoptianismus ist also nach dieser Seite allerdings die ächte Fortsetzung der im Dyophysitismus und Dyotheletismus eingeschlagenen Richtung der Kirche selbst, nichts zur allgemeinen menschlichen Natur Christi Gehöriges ihm absprechen zu lassen. Er will gleichsam die Früchte der bisherigen Entwicklung auch für die Person einärndten. Die „Einheit der Person“ und zwar die unterschiedslose Einheit war bisher vorausgesetzt; der Hauptausdruck dafür ist „der Sohn.“ Der Sohn bezeichnet die Person, er ist der Ausdruck für die Einheit der Hypostase, ja das Rettungsmittel der Einheit bei jener weit auseinandergehenden Zweiheit. Denn wie unendlich und wesentlich verschieden auch die Naturen seien, und den Naturen gemäß die Willen, das blieb die Vertröstung: der Sohn ist Einer, der die zwei Naturen an sich hat, er ist der Gottes- und der Menschensohn. In der Vorstellung nun, hiemit die Einheit geborgen zu haben, stört freilich der Adoptianismus in einer sehr unsanften Weise: zugleich aber macht er so tiefen Eindruck, daß von diesem Streite an eine rückläufige christologische Bewegung sich datirt, die der Sache nach den Dyophysitismus und den Dyotheletismus immer mehr paralysirt. Mit der Selbstlosigkeit der menschlichen Natur steigt Cyrill wieder am Horizont der Kirche auf, und die damals nur mit Mühe abgewandte Ansicht, daß die Menschwerdung das Wunder sei, wodurch an die Stelle der menschlichen Substanz die göttliche gesetzt ward, und nur das Accidens der ersteren übrig blieb, brach sich jetzt wenigstens in der Auffassung des heil. Abendmahles Bahn, zum Surrogate dafür, daß die alten christolog. Canones nicht mehr freie Hand ließen. So bildet der Adoptianismus einen Scheidepunkt für die Christologie. Die Richtung auf die Zweiheit und ihre folgerechte Entfaltung, die bisher nach allen schweren Kämpfen immer wieder durchgedrungen war, kommt in den Adoptianern auf ihre

Digitized by Google

Spitze, aber zugleich auch durch ihre siegenden Gegner zu ihrem Wendepunkt. Und die erste That der deutschen Concilien über die Christologie ist wie unvollkommen und unbeholfen man sie auch finden mag, die Einlenkung aus der bisherigen Bahn in eine entgegengesetzte, deren consequentes Ende der Rückgang hinter das chalcedonensische Concil war.

Daß in Christus der wahrhaftige Sohn Gottes aus des Vaters Wesen geboren war, der in ihm die Menschheit annahm, darüber ist keine Differenz.[3]) Aber Felix geht davon aus, wenn in Christus wirklich zwei Naturen mit den zwei Willen verbunden seien, so daß Christus ein Doppelwesen, geminae substantiae gigas sei, so könne unmöglich diese Einheit der Person wieder so behandelt werden, daß der Unterschied der Naturen in ihr vergessen, eigentlich also Christus doch wieder nur eine Natur sei und nicht zwei; gleichwohl geschähe das, wenn man nicht etwa blos sein göttliches Wesen, sondern wenn man Christus im eigentlichen Sinn (proprie) Sohn Gottes, oder den eigenen (proprium) und natürlichen (naturalem) Sohn Gottes nenne d. h. das Ich doch wieder nur für die göttliche Natur beanspruche, nicht aber wirklich auch die menschliche Natur dadurch gekrönt denke. Diese müsse ebensogut wie die göttliche Natur nicht blos eine Sache, sondern Sohn sein, nemlich des Menschen Sohn, wie die göttliche Natur durch dasselbe Ich Gottes-Sohn, dürfe nicht durch letztere absorbirt werden. Dagegen zwar hatte Felix nicht das Mindeste einzuwenden, daß um der Einheit mit dem Sohne Gottes in der Person willen auch der Mensch Jesus den Namen Sohn Gottes erhalte; er ist nuncupative deus, und die Lehre von der Uebertragung der Namen von der einen Natur auf die andere, wie wir sie in der griechischen Kirche fanden, macht ihm nicht das geringste Bedenken, ja er sucht durch seine Theorie sie näher zu begründen. Aber das Bewußtsein will er sich nicht verdunkeln lassen, daß des Menschen Sohn anderer Natur sei als Gottes Sohn, nemlich ein kreatür-

[3]) Lib. IV, 5. dei Filius ex deo substantialiter natus essentialiter habuit omnem potestatem cum patre et spiritu sancto. Felix setzt hinzu: haec potestas data est filio virginis.

Digitized by Google

liches Wesen, von anderer Substanz als die Gottheit, daher der Sohn Davids unmöglich natürlicher Sohn Gottes heißen könne, sondern der eigentliche und natürliche Sohn Gottes sei nur die zweite Person der Trinität; wer das läugnen wolle, der müsse auch sagen, daß der Vater aus sich selbst die Menschheit Christi, wie den ewigen Sohn Gottes gezeugt habe. [4]) Christus ist Sohn Gottes nach der Schrift und Sohn Davids; da nun aber Einer nur Eines Vaters von Natur sein kann, wie soll der, welcher Sohn Davids ist, auch im eigentlichen Sinne natürlicher Sohn Gottes sein können? [5]) Wolle man die Einheit der Person soweit durchführen, daß Christus nicht blos nach seiner göttlichen Natur, sondern auch nach seiner menschlichen im eigentlichen Sinne Sohn Gottes sei, so vermische man Gott und den Menschen, lasse keinen Unterschied mehr zwischen dem Schöpfer und der Kreatur, zwischen Wort und Fleisch, zwischen dem Annehmenden und Angenommenen. [6]) Man löse damit, daß man ihn auch nach seiner Menschheit eigentlich und wahrhaftig Gott und Gottes Sohn nenne, seine so tröstliche Aehnlichkeit mit den Gläubigen auf. Wie können wir Glieder Gottes oder Christi nach seiner Gottheit werden? Seine Gottheit hat keine Glieder sondern nur ihren Tempel an der Menschheit. Die Menschen werden durch die Versöhnung Kinder Gottes, Adoptivsöhne, aber die adoptiven Glieder müssen auch ein adoptives Haupt haben (L. II, 4. 14). In der Glorie seiner Gottheit, vermöge deren er in Allem dem Vater ähnlich und aller Kreatur unähnlich

[4]) Lib. III, cap. 7. nullo modo credendum est, ut omnipotens deus pater, qui spiritus est, de semet ipso carnem generet.

[5]) Lib. III, cap. 1, und lib. I, 12. Christum duos habere patres deum omnipotentem et David regem, et non posse proprium filium duos habere patres.

[6]) Lib. III, 17. ita in singularitatem personae confunditis (geminas in Christo naturas) ut inter deum et hominem, inter carnem et verbum, inter creatorem et creaturam, inter suscipientem et susceptum nullam esse differentiam adstruatis. Lib. II, cap. 12. Quodsi idem redemtor noster in carne sua, — adoptivus apud patrem non est, sed verus et proprius filius, quid superest, nisi ut eadem caro ejus non de massa generis humani, neque de carne Matris sit creata et facta, sed de substantia patris, sicut et divinitatis ejus generata?

Digitized by Google

ist, kann er ja nicht uns in Allem gleich sein ausgenommen die Sünde (excepta lege peccati), sondern allein in der Menschheit ist er uns in Allem gleich geworden, nämlich in der Natur, während was seine Glorie betrifft kein ihm Aehnlicher oder Gleicher existirt. Was kann denn Vorzüglicheres, Ehrenvolleres und Heiligeres von Gott der menschlichen Natur zuertheilt werden, als jene Gabe, durch welche nach dem Fall die Kreatur als eine von Gott versöhnte erkannt wird? Höher kann, meint er, die menschliche Natur nicht steigen, als daß sie zu einer in die Gottessohnschaft aufgenommenen (adoptiven) wird, was darüber hinausgehe, wäre Verwandlung des Wesens, mithin Aufhebung des Unterschiedes der Naturen selbst. Aber wie die Natur der Sache, so spreche auch die Schrift für diese Lehre: sie nenne Gott Christi Haupt 1. Cor. 11, 3, rede von seiner Salbung, sage daß Gott in Christo, nicht aber, daß dieser Mensch Gott war, bezeichne ihn als den Fürsprecher und Mittler, was er nur sein könne, wenn er Mensch sei. Christus selbst sage: Niemand ist gut, denn der einige Gott, weil nur Gott wesentlich und von Natur gut sei; er bekenne, den Tag des Gerichtes nicht zu wissen; die Evangelisten reden von seinem Wachsthum an Alter, Weisheit und Gnade, Paulus lehre, daß er den Leib der Sünde angenommen und die Knechtsgestalt. [7]) Man möge doch nicht in diesen niedrigeren Aussagen über Christus die Liebe und das Mitleid verkennen, das ihn zur Annahme der Menschheit bewog. In den Knechtszustand kam er um unsertwillen. [8]) Wenn doch Christus von Natur

[7]) lib. II, 13. 14; lib. III, 3; lib. IV, 9 ff.; lib. V, 3. 4. 7. 8—10; lib. VI, 1—3. 7. 9. In Joh. I, 14 bezog er die χάρις auf die Menschheit, die ἀλήθεια auf die Gottheit VII, 6. Sonderbar ist, daß er lib. II, 19 die zwei Genealogien bei Matth. und Luc. so unterscheidet, daß die erstere in der auch Heidinnen sich finden, seine Abstammung nach dem Fleisch, die des Lucas, in der Priester stehen, seine Abstammung nach dem Geiste ausdrücke. Die Adoption der caro scheint ihn hiernach in eine Linie mit den heiligen Männern und Propheten zu stellen, und ihm in Bezug auf Adoption nur eine graduell höhere Würde zuzuschreiben.

[8]) VI, 1—3. III, 3. Er wurde servus conditionalis durch seine Ge-

Digitized by Google

wahrer Menſch iſt und in Allem Gott unterthan, auf welche Autorität hin will man dieſen Menſchen des Herrn (homo dominicus) von Mutterleibe an den empfangenen und gebornen wahren Gott nennen? (IV, 12). Iſt der vom Sohne Gottes angenommene Menſch von der Empfängniß und Geburt an wahrer und geborner Gott, wie konnte der Herr die altteſtamentliche Weiſſagung vom Knecht Jehovas auf ſich anwenden, wornach der Knecht von Gott aus dem Leibe der Mutter gebildet ward (Jeſ. 49, 5)? In der Knechtsgeſtalt kann er doch nicht wahrer Gottesſohn ſein (VII, 2. 14).

Dieſen Menſchen aber hat der Sohn Gottes von der Empfängniß an in der Einheit ſeiner Perſon mit ſich aufs innigſte vereint, ſo daß des Menſchen Sohn zu Gottes Sohn ward, nicht in Verwandlung der menſchlichen Natur, ſondern durch Gnade (dignatione) und daß ähnlich zum Menſchenſohn der Sohn Gottes ward, nicht durch Verwandlung der Subſtanz, ſondern ſo, daß jener in Gottes Sohn ein wahrer Sohn war. [9])

---

burt von der Jungfrau. Quid potuit ex ancilla nasci, nisi servus? Er war servus dei, Gottes Geſetz unterworfen (VI, 4), weil alles Kreatürliche freiwillig oder gezwungen Gott dienen muß. In dieſem Gehorſam war er zwar frei, denn er war auch filius adoptivus; aber doch heiße er nicht blos Knecht, weil er gehorche, ſondern weil er zu gehorchen habe; er ſei per naturam servus Patris et filius ancillae ejus, non solum per obedientiam. Das iſt der Sinn des servitium conditionale.

[9]) L. V, 1: Qui illum sibi ex utero matris scilicet ab ipso conceptu in singularitate suae personae ita univit atque conseruit, ut Dei filius esset hominis filius, non mutabilitate naturae, sed dignatione, similiter et hominis filius esset Dei filius, non versibilitate substantiae sed in Dei filio esset verus filius. — 2: credimus verum et proprium Dei filium, ac verum Deum, qui secundum formam Dei bis genitus est; primo videlicet de Patre sine carne absque matre; secundo vero ex matre cum carne sine patre. Illum verum Deum ex utroque parente ineffabiliter genitum credimus, cui Pater per David loquitur: ex utero ante Luciferum genui te. 3: et ex Deo Deus et homo ex homine in singularitate personae unus atque idem sit Christus Dei, sicut quicumque homo ex anima de nihilo creata et carne ex utroque parente formata unus est utrisque parentibus, patris sui videlicet et matris filius. Alſo in dem Gottesſohn war des Menſchen Sohn ein

Digitized by Google

Nun kann der Menschensohn auch nuncupative „Gott“ heißen; denn wenn nach dem Wort des Herrn (Joh. 10, 35) die Schrift diejenigen Götter nennt, zu welchen das Wort Gottes geschah, obwohl sie nicht von Natur Gott, sondern durch Gottes Gnade von ihm welcher der wahre Gott ist deificirt und Götter unter ihm genannt sind, so nimmt in derselben Weise Gottes Sohn, unser Herr und Erlöser, nach seiner Menschheit, wie dem Wesen so dem Namen nach, obwohl herrlich und auserwählt vor Allen,

---

wirklicher Sohn, genauer: in der singularitas der persona, nicht aber in der natura filii dei; und doch war es Ein Christus, weil die singularitas personae filii Dei — sein Ich ohne die Natur — auch Ich des Menschensohnes war, (dei filius — hominis filius esset) wodurch dieser in Dei filio verus filius wurde, nicht blos eine angenommene Natur blieb. (Vgl. oben S. 90 Leporius). Das Interesse des Adoptianismus ist gar nicht blos Gott und den Menschen auseinander zu halten; denn dieses Interesse wirkt bei ihm nur zur Auseinanderhaltung der Naturen, was ja auch die Kirchenlehre sagen zu wollen schien, wenn sie der Einheit keine Stätte in den Naturen und was dazu gehört sondern in der ὑπόστασις allein lassen wollte. Der Adoptianismus will freilich weder daß die Natur des Gottessohns die Menschheit angenommen habe, noch will er der menschlichen Natur etwas von der göttlichen wirklich zu eigen, zum gleichsam natürlichen Besitz werden lassen. Aber dieses Auseinanderhalten der Naturen hat im Adoptianismus anders angesehen seinen Grund darin, daß er die Menschheit Christi vollständig denken will, ohne welches ja auch die Menschwerdung nicht vollständig sein kann. Dem Aussereinandersein der Naturen aber gibt er ein Gegengewicht, indem er das Ich des Gottessohnes auch eigenes Ich des Menschensohnes sein läßt, so daß er glauben kann, durch Ein und Dasselbe die Vollständigkeit der Menschheit Christi und ihre Einheit mit dem Gottessohn im innersten Seinspunkt gewonnen zu haben, während er ausserdem für die menschliche Natur noch den sie mit der göttlichen verähnlichenden Proceß der Adoption übrig hat. Seine Gegner haben das nicht gefühlt, daß sie in Betreff der Person hinter der Unionslehre des Adoptianismus zurückbleiben (s. u. Anmerk. 23). Sie suchen nur den Gottessohn mit der menschlichen Natur zusammenzubringen, und gehen, wie Riedner S. 426 richtig gesehen, zur cyrillischen Lehrweise in der Hauptsache zurück. — Vergl. Paulin. l. c. I, 12. III, 25. II, 4.

Digitized by Google

aufs Wahrhaftigste mit ihnen eine gemeinsame Stellung ein auch in allem Uebrigen, in der Vorherbestimmung, Erwählung, Gnade und Aufnahme, in der Annahme des Namens eines Knechtes u. s. f., damit Derselbe, welcher wesentlich mit Vater und heil. Geist in der Einheit der Gottheit wahrhaftiger Gott ist, in der Form der Menschheit mit seinen Erwählten durch die Gnade der Adoption deificirt und mit dem Namen Gottes ausgestattet würde. [10]) Felix läßt die ganze Majestät (d. h. Ehre) Gottes um der Assumtion willen auch auf den Menschensohn übergehen.

Es fragt sich nun, ob die Adoption ihm Dasselbe ist, wie die Assumtion oder ob sie auf dieselbe vielleicht erst später und nicht unmittelbar folge? und dieses hängt mit einer zweiten Frage zusammen, wie denn dieser adoptive Sohn mit dem Sohn Gottes doch Eine Person, wie immer wiederholt wird, sein könne?

Was das Erste betrifft, so waren Manche schon versucht, zu sagen, die Adoption sei nichts Anderes, als die Assumtion. So sei das Wort adoptio auch bei älteren Vätern und vielleicht in der Mozarabischen Liturgie gebraucht. Da würde das Ganze zum Wortstreit. Allein einmal pflegen die Adoptianer nicht von einer angenommenen menschlichen Natur, sondern von einem angenommenen Menschen zu reden; ferner nehmen sie Adoption in dem Sinn, wie bei den Christen, welche durch sie Kinder Gottes werden. Sodann aber unterscheidet Felix bei Christus selbst nach seiner Menschheit eine fleischliche und eine geistliche Geburt, die letztere geschehe durch Adoption, die erstere, die dem zweiten Adam, wie uns zukommen müsse, habe er durch die Geburt von der Jungfrau. Die Assumtion des aus Maria

[10]) c. Felic. IV, 2. vgl. Epist. Episcoporum Hispaniae ad Episcopos Galliae: Credimus deum dei filium sine initio ex patre genitum non adoptione sed genere, neque gratia sed natura; dagegen hominem Christum non genere filium sed adoptione, neque natura sed gratia; — unigenitum ex patre sine adoptione, primogenitum vero verum hominem assumendo in carnis adoptione etc. Idem qui essentialiter cum Patre et Spiritu S. in unitate deitatis verus est deus, ipse in forma humanitatis cum electis suis per adoptionis gratiam deificatus fiebat et nuncupative deus.

Digitized by Google

geborenen Fleisches finde statt von der Empfängniß an, aber durch sie habe Christus den Leib der Sünde angenommen, den der Prophet Sacharia als ein schmutziges Gewand bezeichne. [11]) Es wäre zwar zu viel behauptet, wenn man ihn durch diese natürliche Geburt in unserem Fleische eine wirkliche Sündhaftigkeit auf Christum übertragen ließe; denn dagegen spricht sich Felix entschieden aus: [12]) es ist mehr eine äußerliche Unreinigkeit, Sterblichkeit u. s. w., an die wir dabei werden zu denken haben. Aber allerdings war seine Meinung nicht, daß Christus die Natur Adams vor dem Fall angenommen habe, was z. B. Maximus, Anastasius wohlbedacht gesetzt hatten, um nicht aus der nothwendig nach ihrem Wesen wollenden und thätigen menschlichen Natur Christi einen Widerstreit mit dem göttlichen Willen hervorbrechen zu lassen, sondern die Menschheit, wie sie durch die Sünde geworden war. Diese Natur nun war also für sich nur auf gleicher Stufe mit dem ersten psychischen Adam und zwar, was den Leib angeht, mit Adams Beschaffenheit nach dem Fall, wenn schon seine Seele aus Nichts geschaffen und vom Sohne Gottes angenommen war. [13]) Diese Annahme verband beide aufs Innigste in der Einheit der Person (des Ich, singularitate personae). Aber gleichwohl war für ihn noch eine zweite Geburt nöthig, damit auch seine Menschheit zum Sohne Gottes würde. Diese zweite geistliche Geburt nun ist die Adoption, welche er von seiner Auferstehung an aus der Bluttaufe des Todes besessen hat. [14]) Wollte man diese zweite geistliche

[11]) Lib. II, 13, 16; VII, 8: vestimentum ex transgressione de carne peccati sordidum, quam induere dignatus est.

[12]) Lib. I, 15 s. o.

[13]) Lib. V, 1—3.

[14]) Lib. II, 16. Qui est secundus Adam, accepit has geminas generationes (wie die Christen): primam videlicet, quae secundum carnem est, secundam vero spiritalem, quae per adoptionem fit, idem redemtor noster secundum hominem complexus in semet ipso continet: primam videlicet, quam suscepit ex virgine nascendo; secundam vero, quam initiavit in lavacro a mortuis resurgendo. Vielleicht der Sinn: die zweite Geburt hatte er von der Auferstehung an, nachdem sie in der Taufe begonnen.

Digitized by Google

Geburt, welche durch Adoption geschieht, ihm absprechen, so bliebe nur die erste, fleischliche übrig, ja so müßte man nothwendig vorher auch diese erste, fleischliche aufheben, weil durch sie die geistliche nöthig ward. Hienach hat Felix die Adoption Christi wenigstens vollständig erst von dem Stande der Erhöhung an datirt, und daher auch die Worte bei der Taufe und Verklärung: „du bist mein lieber Sohn," nur auf die göttliche Natur beziehen wollen. [15]) Wenn nun aber Christus vor seiner Erhöhung noch nicht adoptiver Sohn, ausgestattet mit der Fülle der göttlichen Gaben und der göttlichen Majestät war, sondern blos Menschensohn, obwohl mit dem Sohn Gottes in Einheit der Person stehender, so war für eine menschliche Entwicklung, so wie für Unvollkommenheit seines Wissens Raum, ohne daß man deßhalb auch den antiochenischen Satz ihm zuzuschreiben berechtigt wäre, der Menschensohn habe durch seine Tugend und Fortschritte seine Erhöhung verdient; vielmehr scheint er mit seinen Gegnern der Augustinischen Ansicht von der Gnade näher gestanden zu haben. [16])

Wenn dieses das Verhältniß zwischen der Assumtion und der Adoption ist, so ist offenbar das wesentliche Interesse des Adoptianismus darauf gerichtet, Christi Menschheit nicht aus der kreatürlichen Sphäre herausrücken zu lassen, sondern sie im Anfang als geschaffen aus Nichts, was die Seele, geboren aus Maria, was den Leib betrifft, uns wesentlich gleich, nach der Auferstehung aber sie als neue Schöpfung unter dem neuen Namen der Adoption anzusehen, von wo an dann auch die beiden Naturen denen ein und dasselbe Ich eignet, sich noch näher treten.

---

[15]) Lib. II, 15. I, 20. Der Taufe Christi scheint er keine besondere Bedeutung für die Adoption gegeben zu haben, vielmehr vorgezogen, an die alte Lehre von der Auferstehung als einer neuen Geburt so anzuknüpfen, daß er, statt als die dritte Geburt des Sohnes Gottes, sie als die zweite nach seiner menschlichen Seite ansah. Anders faßt ihn Paulinus I, 44 auf, aber nicht ohne Willkür.

[16]) Lib. VII, 9. Quae ille de humanitate Filii Dei, in qua natus homo, per adoptionis gratiam meruit esse quod est, et accipere quod habet.

Digitized by Google

Daß hiebei, soweit es die beiden Naturen angeht, jeder Begriff der Menschwerdung des Sohnes Gottes ausgeschlossen ist und bleibt, der jene Schranke zwischen Gott und der Kreatur überschritte, ist klar; aber mußte der Adoptianismus nicht selbst die Annahme der Menschheit durch den Sohn Gottes aufheben, und die οἰκείωσις zwischen beiden Naturen abschwächen? Der Menschensohn, wie er ihn beschreibt, ist ein Ganzes, eine Person für sich, wie es scheint; welche Bedeutung bleibt da noch selbst der Assumtion? Und wie kann bei solcher ewigen Doppelsohnschaft in Christus die Einheit der Person bestehen? Dieses ist die zweite Hauptfrage.

Die Gegner des Felix (auch Paulinus I, 48. II, 8) bekennen selbst, daß er zwei Personen, Söhne in Christus nicht wolle. Auch nicht in der Art will Felix den Menschensohn Gott und adoptiven Gottessohn nennen, daß er zwei Götter, wenn auch in verschiedenem Sinne, in Jesu zugäbe (Alc. V, 1). Die Gegner werfen ihm nur vor, daß er folgerichtig zur Zweiheit der Personen kommen müßte. Allein der Adoptianismus meint, mit gleichem Recht oder Unrecht wäre das auch von der orthodoxen Lehre zu sagen, wenn die Zweiheit wesensverschiedener Naturen folgerichtig durchgeführt werde: und Felix hat vielmehr die Einheit der Person auf dem durch die bisherige kirchliche Entwicklung vorgezeichneten Wege festzuhalten gesucht. Er läßt das Christum begründende Prinzip in der Art das Ich dieser Gesammtperson sein, daß der Menschensohn das Ich, das freilich zu seinem Begriffe gehört, habe in dem Gottessohn (s. o. Anm. 9). In gewisser Art hatte Johannes von Damaskus ähnlich gelehrt (ἐνυποστασία). Jedoch schloß dessen Lehre auch die Anypostasie der menschlichen Natur in sich, was die Adoptianer nicht wollen; die Enypostasie aber hatte er mehr in dem Sinn genommen, daß das Ich des Logos das tragende Realprinzip der Menschheit sei als in dem, daß es der Menschheit wirklich eigen werde und sie zur Vollständigkeit der Menschheit ganz so bringe, als wäre es ihrer Natur ursprünglich zugehörig. Daher mit diesem göttlichen Ich der Damascener sowohl als die Kirche die göttliche Natur so verbanden, daß sie doch wieder allein selb-

Digitized by Google

ständig und hegemonisch ist, und die menschliche Natur nur zum Durchgangspunkt des göttlichen Willens, ja zu der Selbstlosigkeit reduzirt wird, wie sie dem Leibe zukommt. Dagegen haben die Adoptianer die göttliche Natur von dem göttlichen Ich in sofern bestimmt unterschieden, als sie nur das Letztere der Menschheit, die dadurch Menschensohn wird, zu Theil werden ließen; sie haben, festhaltend an der Zweiheit in dem Einen Christus, ihn als das Doppelwesen gedacht, welches nur durch die Einheit des Ichpunktes zusammengehalten sei, so daß die Wahrheit und Selbständigkeit beider Seiten in diesem zweifältigen Christus gewahrt bleibe. [17]) Eine und dieselbe Person hat durch ihre Bezogenheit auf die verschiedenen Naturen eine doppelte Sohnschaft: Sohn aber ist sie in beiden, sei es erst von der Auferstehung sei es schon von Anfang an, sofern schon durch die assumtio der Gnadenakt geschah, durch welchen der Mensch das göttliche Ich — ohne die göttliche Natur — zum eigenen Ich erhielt. Dahin sind die Adoptianer im Interesse für die menschliche Persönlichkeit gekommen. Sie halten daran fest, daß auch die menschliche Natur persönlich sei, wenn gleich durch das göttliche Ich das sich selbst gleichsam wirklich leihet an den Menschensohn durch den Akt der Annahme, und die Menschheit empfängt dieses Ich zu ihrem Eigenthum. Nach ihnen verlor also die menschliche Natur gar nichts von ihrer Vollständigkeit und ihrem Eigenthum, denn das göttliche Ich, abstrahirt von der göttlichen Natur, gibt nur ganz dasselbe, was das menschliche Ich gewesen wäre. Uebrigens war natürlich auch ihnen Christi menschliche Natur vor der assumtio noch kein Mensch, sondern erhielt erst in und mit ihr ihre Hypostase. Aehnlich wie Felix, der dialektisch gewandte Vertreter der Partei, lehrten auch die Bischöfe Spaniens. In ihrem Schreiben an Karl den Großen [18]) bekennen sie aufs

[17]) Paul. I. 32: Mendax spiritus conatur astruere, quia per incarnationis dispensationem et unigeniti proprietas in dualitate nominis sit geminata, in proprii scilicet et adoptivi, et unio individuae Deitatis in plurali sit numero, vgl. I, 55.

[18]) Alcuin. opp. II, 567 ff. cap. X: in uno eodemque Dei et hominis filio in una persona duabus quoque naturis esse plenis et perfectis

Digitized by Google

Bestimmteste die Einheit der Person, aber meinen auch in religiösem Interesse die Adoption festhalten zu müssen, die sie früher eintreten lassen, ohne aber über die Art ihrer Vermittelung und ihr Verhältniß zur assumtio sich näher auszusprechen, so wenig als Elipantus in den Fragmenten, die wir von ihm haben. Der Letztere schreibt dunkler als Felix, scheint aber ein tieferer Geist gewesen zu sein. Bei ihm finden sich noch zwei Ideen, die für eine höhere Form des Adoptianismus hätten verwandt werden können, nemlich um den Menschensohn mit dem Gottessohn zu einer innigeren Einheit zusammenzuschließen. Einmal nemlich nennt er den dreieinigen Gott unius glomeratio caritatis, unius ambitus dilectionis coaeterna substantia. Gott ist ihm Einer trotz der drei Personen, weil Eine substantielle Liebe sie zur Einheit Einer Liebesumfassung vereinigt. In der Liebe ist gleichsam die höhere, als ein Sein, nicht blos als actus

(die Ablative statt der Accus. sind spanisches Latein) dei et hominis domini et servi visibilis atque invisibilis, tribus quoque substantiis, verbi scilicet animae et carnis, ut credatur in una eademque dei et hominis persona et homo deificus (-ficatus) et humanatus deus. — Talis enim erat illa susceptio, quae et deum hominem faceret et hominem deum (cap. XI). Er war als Mensch servus, aber als filius Dei sei er dominus servi, also Herr seiner selbst, was sich nicht widerspreche: adoptivus sei ja adfiliatus (cap. 12). Eine Erniedrigung liege hierin nicht, sondern nur eine Herablassung, weil die Befreiung de dominatu antiqui hostis justitia potius, quam potestate habe geschehen sollen. Dieser ethische Weg der Versöhnung werde aufgehoben, wenn man, wie Beatus und Etherius wolle, ihm die uns gleiche Menschheit absprechе (S. 568). Die Knechtschaft soll Christus nicht, wie die Gegner meinen, in dem Sinne zugeschrieben werden, als wäre er ungetreu unter dem Gesetz als einem äußeren Zwange gewesen. Vielmehr gelten ihnen die Prädikate des servus und adoptivus für vollkommen vereinbar, und zur adoptio wird die Lust und Freiheit zum Gehorsam im Gegensatze gegen die Knechtschaft des Gesetzes gerechnet. Der Geist der Adoption gebe die forma bene agendi, verleihe ut possit agi, quod docuit (cap. XIV). Hieraus erhellt, daß sie, hierin von Felix verschieden, die adoptio nicht erst von der Auferstehung an datiren konnten. — Bei Elipantus findet sich noch nichts von der Formel nuncupativus deus, sondern erst bei Felix.

Digitized by Google

gedachte Einheit oder Persönlichkeit, welche die drei Unterschiede der Personen wieder zusammenschließt. Wenn dieser Trinitätsbegriff auch für die Einheit des Gottes- und des Menschensohnes vorbildlich werden konnte, so kommt auch von Seiten der Menschheit Christi her demselben Ziel die Lehre entgegen, daß der Menschensohn nicht blos ein beschränktes einzelnes Individuum, sondern von universaler Bedeutung war. Denn die Gottähnlichkeit, die er dadurch hat, eignet ihn wieder um so mehr zu der Einigung mit dem Logos in der Identität der Person. Mit ihm, sagt er, der nach seiner Menschheit adoptirt ist, sind auch wir adoptirt, mit ihm, dem Gesalbten (Christus) sind auch wir gesalbt. Christus wäre, wenn er auch nach seiner Menschheit eigentlicher und natürlicher Sohn Gottes heißen könnte, zu einer Hoheit entrückt, die er nicht will, die die Menschwerdung aufhöbe, bei der er auch nicht mehr Urbild und Prinzip unserer Herrlichkeit bleiben könnte, da uns nicht verheißen ist, daß wir nach der Auferstehung seiner Gottheit, sondern daß wir ihm als Menschensohn ähnlich sein werden. [19]) Auf Seiten der Gegner dagegen ist ein entgegengesetztes religiöses Motiv, sie fürchten für Christi Einzigkeit, wenn er nicht auch nach seiner Menschheit eigentlicher Sohn Gottes sei, sie wollen auch die erlösten Christen ihm so nahe nicht rücken lassen. [20])

Gleichwohl haben die Adoptianer an der Wesensverschiedenheit der zwei Naturen noch festgehalten und die substantielle Auffassung der Liebe als des beide Naturen zu Einer Persönlichkeit zusammenschließenden Bandes, soviel wir wissen, nicht weiter verfolgt. Da sie nun, wie gezeigt, zwar Eine Person für die doppelte Sohnschaft setzen, aber mit dem noch nach dem Damas-

---

[19]) Alcuini Opp. II, 586 ff.

[20]) Das Concil zu Frankfurt 794 vertritt das Interesse der Macht und Herrlichkeit, die Adoptianer das Interesse der ethischen That der Herablassung Christi. Die adoptio des Menschensohnes (selbst wenn sie durch den Gottessohn geschieht) sieht das Concil als eine injuria an. Die Verweigerung der persona für den Menschensohn erscheint ihm als ein Recht des Gottessohnes, ohne ein Unrecht gegen die Menschheit Christi zu sein.

Digitized by Google

cener zuläßigen Satz Ernst machten: Es sei das Subjekt des Sohnes Gottes (abgesehen von seiner Natur), wie es das Subjekt der göttlichen Natur ist, auch zum eigenen Subjekt für die menschliche Natur geworden, und da sie dem gemäß einen doppelten incongruenten Lebensverlauf, einen dem Gottessohn nur parallel laufenden Menschensohn annahmen: so sagten ihre Gegner, daß die Person da nur die Bedeutung erhalte, eine Verknüpfung zwischen dem Gottessohn und dem Menschensohn zu bilden, daß aber der eigentliche Gedanke der Menschwerdung des Sohnes Gottes, und der Gottheit dieses Menschen aufgegeben sei. Die Eine Person war in der That nur noch das identische leere Ich, ein formales Band, der zwei wesentlich außer einander bleibenden Naturen. Es ist also die Wahrung des christologischen Grundgedankens, einer wirklichen Menschwerdung Gottes, um die es den kirchlichen Gegnern zu thun ist.[21]) Es ist wahr, Alcuins, des Frankfurter Concils, des Beatus und Etherius Gründe, um jene φυσικὴ ἕνωσις des Athanasius oder den cyrillischen Grundgedanken ohne den antiocheniſchen Einschlag, an welchen sich die Adoptianer hielten, geltend zu machen, sind zum Theil schwach, namentlich, wenn es sich um die Begründung der eigenen Ansicht handelt; denn da wird vornemlich nur auf das alte Bild der Einheit von Leib und Seele oder auf die Unerforschlichkeit des Geheimnisses und auf die göttliche Macht zurückgegangen, welche, als sie wollte, Alles aus dem Nichts schaffen konnte, daher auch keinen Widerstand an irgend einer Natur findet so daß Gott aus ihr machen kann, was er will, mithin auch aus der menschlichen Natur einen natürlichen Gottessohn. Etwas stärker ist aber namentlich Alcuin in der Kritik des Adoptianismus. Er fragt, ob jeder Mensch eigentlicher Sohn seines Vaters sei? Wird diß bejaht, so erinnert er daran, daß der Mensch der Seele nach auch nicht vom Vater sei, sondern nur dem Fleische nach, mithin wenn

[21]) Lib. VI, 10: geminae gigas substantiae, totus proprius Dei patris Filius et totus proprius Virginis matris filius inseparabilis in personae unitate, vel Filii proprietate unus. — Paulin. I, 12. 14: Debuit homo in Deum proficere — non decebat Deum in homine deficere.

Digitized by Google

der ganze Christus nicht Gottes eigener Sohn heißen dürfe, auch ein Mensch nicht Sohn seines Vaters sein könne. Ferner argumentirt er aus der Einheit der Person so, ob ein Sohn eigentlicher und adoptiver Sohn eines und desselben Vaters sein könne? Ferner aus der Verschiedenheit der Naturen, ob der Sohn wahrer und eigentlicher Sohn der Jungfrau sein könne? Sie gestehen das zu, während sie, was die göttliche Seite betreffe, nicht den ganzen Christus den wahren und eigentlichen Sohn Gottes nennen wollen. Weiter sucht er sie dahin zu drängen, daß nach ihnen nicht der ganze Christus angebetet, auch nicht dem Menschensohn die Wunder zugeschrieben werden dürften. Er fragt, ob die Adoption stattfinde bei einem eigenen oder einem fremden Sohne? Natürlich bei einem fremden. Aber wann denn Christus Gott fremd gewesen sei, daß er ihn hätte adoptiren müssen? Vielmehr sei in seiner Empfängniß und Geburt selbst der wahre und eigene Sohn Gottes empfangen und geboren worden. Ueberhaupt sucht er die Adoptianer zu überführen, daß sie folgerichtig auch die Einheit der Person fallen lassen, dagegen in die nestorianische Trennung einwilligen müssen.[22]) Aber auch seiner eigenen Ansicht sucht er[23]) einen, wie er sagt, grammatischen oder dialektischen Unterbau zu geben. Die Frage sei, ob trotz der Verschiedenheit der Naturen doch der Menschensohn proprius dei filius sein könne? Das hänge von der allgemeinen Frage ab, ob das, was einer Substanz eigentlich oder als Eigenes zukomme, immer von derselben Substanz sein müsse, wie das, dem es so zukomme? Er meint, daß unläugbar Etwas was anderer Substanz *ist* als ein Anderes, doch dieses Andere *haben* könne als sein Eigenthum, so daß um dieses realen Verhältnisses willen nun auch dieses Andere zu einem Prädikat oder einer Bezeichnung des Ersten werden könne.[24]) Auch hier

[22]) Epist. ad filiam in Deo carissimam I, 921 ff. contr. Fel. I, 11 ff.

[23]) I, 921.

[24]) I, 921. Tu vero de grammatica tua profer regulas naturales, ostendens quaedam propria non ejusdem substantiae esse, cujus propria esse dicuntur. Nam propria dicimus nomina, non quae nostrae sint substantiae, sed quae specialem nostrae habeant substantiae significationem.

Digitized by Google

ist eine Umwendung spürbar. Die früheren Kirchenlehrer hatten besonders im monotheletischen Streit darauf bestanden, daß, was nicht derselben Natur sei, auch nicht dieselben Prädikate u. dergl. haben könne, und darauf die bleibende Zweiheit von Christus begründet. Daher war auch nach dieser Seite die ἀντίδοσις und οἰκείωσις mehr nur nominell geblieben und höchstens eine Steigerung der menschlichen Kräfte statuirt worden, wobei nur die Seite des Wissens dem Charakter der griechischen Kirche gemäß eine Ausnahme machte. Jetzt dagegen wird die Zweiheit der Substanzen schon dahin zu mildern begonnen, daß die menschliche Natur als proprium und Prädikat der göttlichen zukomme. Dabei wird natürlich versichert, daß dieses unbeschadet der Zweiheit der Substanzen geschehen soll, aber ebenso unverkennbar ist, wie ihre Verschiedenheit hiemit schon wesentlich abgeschwächt zu werden beginnt. Nach dieser Seite gestaltet sich der Unterschied des Adoptianismus von dem was zu Frankfurt Kirchenlehre ward so, daß jener die Person oder das Ich des Sohnes Gottes der menschlichen Natur will zu eigen werden lassen, diese aber die Menschheit zum Prädikat des Gottessohnes macht, was sie wesentlich vergöttlicht. Sofern die Adoptianer den göttlichen Eigenschaften die menschliche Natur ähnlich werden lassen, nehmen sie doch nur eine Erhöhung der eigentlich menschlichen Natur an, wehren aber eifersüchtig jede Vermischung oder Transsubstantiation ab. Ihre Gegner langen am Gegentheil an; sie leiten es auch nicht aus einem besonderen oder späteren Akte ab, daß die eine Natur zum Prädikate der andern werde, sondern aus dem Akt der Menschwerdung selbst, während die Adoptianer das Interesse der wahren und vollständigen Menschheit, das sie bei ihrer Lehre von dem Sohne des Menschen leitet, der das Ich als eigenes ebensowohl hat, wie der Sohn Gottes, auch

Terrarum quoque possessiones proprias esse dicere solemus, Israel heiße Joh. 1, 11 proprium Gottes. Dum in rebus humanis tam multa proprietatis nomine appellantur, cur in solo filio dei haec proprietas non potest esse, ut sit proprius filius dei, qui ex virgine natus est, qui solus inter omnes filios Dei hoc habuit proprium, ut una sit persona cum eo.

Digitized by Google

dadurch vertreten, daß sie die Adoption von der Assumtion bestimmt unterscheiden, mögen sie auch darin unter sich abweichen, daß sie beide mehr oder minder aus einander rücken.

Die Richtigkeit unserer Auffassung des Adoptianismus erhellt noch besonders aus dem weiteren Verlauf der Geschichte. Denn während der Adoptianismus Eine Doppelperson hat, beide Naturen persönlich und selbständig denkt, nur daß das Ich, wodurch beide persönlich sind, beiden gemeinsam sein soll, so sagen die Kirchenlehrer: wenn auch die menschliche Natur persönlich sei, so sei die Menschwerdung gar nicht geschehen, sondern zwei vollständige persönliche Wesen seien da nur neben einander, und die Hypostase des Gottessohnes denken sie dem Wesen menschlicher Natur so fremd, daß sie das menschliche Ich durch das Göttliche ausgeschlossen und die menschliche Natur ausdrücklich und bestimmt als unpersönlich seit der Unio setzen. Und wenn die Transsubstantiation zwei Momente umfaßt, erstens die Vertilgung, Vernichtung der einen Substanz, so daß von ihr höchstens Accidentien übrig bleiben, zweitens das Treten einer andern Substanz an die Stelle der vernichteten, natürlich nicht so, daß die frühere Substanz oder ihre Accidentien ihre eigene Vollendung in dieser stellvertretenden Substanz hätten, sondern so, daß die frühere substantiell aufhört und verwandelt ist in die neue: so muß man sagen, daß die den Adoptianern entgegenstehenden Kirchenlehrer und das Frankfurter Concil besonders, nun die große Wendung machen zu einer christologischen Transsubstantiation überzugehen, nicht zwar in Betreff der Natur aber des Ich. Denn erstens lehren sie ausdrücklich die Vertilgung, Verzehrung (deleri, consumi) der menschlichen Persönlichkeit durch die göttliche; denken mithin die Persönlichkeit als eine Substanz — und zweitens lassen sie an die Stelle der vertilgten menschlichen von Anfang an die göttliche Person des Sohnes treten. [25])

[25]) Schon der Diaconus Paschasius († 512) hatte in seiner Schrift Libri II de Spir. Sancto contra Macedonium (vgl. Cave, hist. liter. S. 318) II, 4 gesagt: In Christo gemina substantia sed non gemina persona est, quia persona personam con-

Digitized by Google

Ist nun aber entschieden, daß die menschliche Natur nicht persönlich sei in Christus, auch nicht persönlich werde durch die Person des Gottes Sohnes abstrahirt von seiner Natur, dann ist auch klar, daß von einem doppelten Sohn gar nicht mehr darf die Rede sein, und so begreift man, wie Alcuin so eifrig darauf bestehen kann, daß Christus, auch seine Menschheit mit eingeschlossen, kurzweg der Eine untheilbare Sohn Gottes genannt werde. Denn es soll kein anderes Subjekt als Träger der Prädikate da sein als der Sohn Gottes. Zwar beharrt er dabei: non deus conversus in hominem, aber er sagt, was mit dem Sinne der Chalcedonenser schwerlich zusammengeht: sed homo glorificatus in Deum (III, 17). Zwar sagt er ferner: nec homo a natura humanitatis recessit ut non esset homo, sed natura humanitatis proprietatem naturae servavit; aber wie stimmt dieses dazu, daß die persona humana, die doch zur menschlichen Natur nach ihm selbst gehört, getilgt ist

sumere potest, substantia vero substantiam non potest, siquidem persona res juris est, substantia res naturae. Auf diese Stelle beruft sich das Frankfurter Concil ausdrücklich. Diese merkwürdige Stelle setzt wie selbstverständlich voraus, daß von einer Persönlichkeit bei dem Menschen nur im Sinn der Rechtspersönlichkeit, nicht aber der physischen die Rede sein die Rechtspersönlichkeit aber wohl in einer höheren erlöschen könne. Alcuin (c. Felic. II, 12) sagt: in adsumptione carnis a Deo persona perit hominis, non natura; cf. Paulin. I, 12. II, 4, der schon ganz an den Lombarden erinnert. — Jene Vertilgung setzt freilich einen Moment wenigstens voraus, wo eine persönliche menschliche Natur war vor der wirklichen Unio und ihren Folgen, also vor der Menschwerdung — ein Rest des Cerinthianismus. Allein wenn die Persönlichkeit zur Vollständigkeit des menschlichen Wesens gehört, das angenommen werden sollte, so schien es unvermeidlich, sie für einen Moment zu setzen, dann aber auch vertilgt werden zu lassen. Ebenso sagte Innocentius III in einer Dekretale: quod persona Dei consumpsit personam hominis (vgl. Thom. Aq. Opp. XII, ed. Antwerpen S. 27. Erst die spätere Lehre ist: persona non praeintelligitur assumtioni, sed est terminus assumtionis). Thomas sucht dieses Wort dahin umzudeuten: persona divina unione impedivit, ne humana natura propriam personalitatem haberet, die sie ohne die Unio hätte.

Digitized by Google

durch die göttliche? Wenn die menschliche Person getilgt und die göttliche an die Stelle getreten ist, wo bleibt da — auch abgesehen von der glorificatio in Deum, der Dyotheletismus? Ja auch die Zweiheit der Naturen erhält jetzt einen andern Sinn. Denn früher, so lange auf die Person nicht geachtet ward, sondern nur auf die Naturen, waren diese verschiedene, relativ selbständige, ja schlechthin entgegengesetzte Größen; jede von beiden war als ein vollständiges Ganzes gedacht, als Substanz in Verbindung mit einem Complex von Eigenschaften oder Accidentien, deren Trägerin die Substanz war: und den Monophysiten (z. B. selbst dem Severus) wurde aufs Aeußerste widerstanden, da er ein solches besonderes substantielles Lebenscentrum für die menschliche Natur in Abrede stellte. Jetzt dagegen hat sich durch die Reaktion gegen den Adoptianismus, der in der Linie der chalcedon. Schlüsse fortgehen wollte, die Sache dahin geändert, daß (obgleich der menschlichen Natur der Name der Substanz bleibt), eine Macht über sie gesetzt ist, die nicht blos, wie schon 680 entschieden ward, allmächtig die menschliche Natur Christi bestimmt, sondern welche durch Tilgung des innersten Centrums der menschlichen Natur, der Persönlichkeit und durch Sichsetzen an dessen Stelle der Sache nach die menschliche Natur zur bloßen Hülle herabbringt und die ihres eigenen Schwerpunktes beraubte, in einen fremden aber versetzte menschliche Natur aus der Stellung einer besondern Substanz neben der göttlichen zu der eines realen Prädikates oder Prädikatencomplexes an dem über sie gekommenen höheren Centrum herabsetzt.

Nicht in seinen eigenen positiven Leistungen, aber darin ligt die große Bedeutung des Adoptianismus, daß durch seine Bekämpfung ein großer Abschnitt in der Geschichte des Dogma gemacht wird. Weiter konnte in der Durchführung der chalcedonensischen Grundgedanken nicht gegangen werden als er versuchte: er bildet den Schluß einer langen Reihe von Arbeiten, um alles Monophysitische gänzlich auszurotten. Aber indem er dem Werke der alten Synoden von 451 an die Krone aufsetzen will, zeigt sich der Kirche die Gefahr der Auflösung des christologischen Gedankens selbst, des Verlustes der Idee der Menschwerdung an

Digitized by Google

ein geistiges Doppelleben, ja an eine Doppelperson. Sie hatte mit Mühe früher in Beziehung auf die Naturen sich einer transsubstantiirenden Incarnationslehre entschlagen; jetzt griff sie doch dazu in Beziehung auf das vertilgte und vom Logos vertretene Ich.[26]) Und wie sehr die Kirche seit dem Ende des 8. Jahrhunderts in diesem monophysitischen, ja apollinaristischen Zuge war, in welchem nur eine feinere Form des Doketismus zu sehen ist — zwar nicht unmittelbar im Gebiet der Naturen, wohl aber dem entscheidenden, höheren Gebiete der Person, dafür braucht nichts Anderes zum Beweis angeführt zu werden, als daß gleich das 9. Jahrhundert die Abendmahlslehre des Paschasius Radbertus sieht und freudig begrüßt. Wir werden aber auch bald genug die unmittelbar christologischen Folgen dieses adoptianischen Streites sehen, der auf der Scheidegrenze zwischen der alten und der mittleren Zeit ligt.

---

[26]) Statt σῶμα, ψυχὴ macht Apollinaris drei Theile und weist den νοῦς allein dem Logos zu. Ganz so wird jetzt über den Leib und die vernünftige Seele noch gesetzt die persona, welche nur die göttliche Hypostase ist.

Digitized by Google

Dritter Abschnitt.

Das Mittelalter.

Vom neunten Jahrhundert bis zur Reformation.

Beginnender Verfall der dyophysitischen Grundlage des Chalcedonense.

Einleitung.

Während die griechische Kirche nach Johannes v. Damascus steigendem Verfalle äußerlich und innerlich, sittlich, religiös und wissenschaftlich entgegen gieng, war bereits in der abendländischen Kirche dem Christenthume eine neue Stätte bei Nationen bereitet, die erst durch die Kirche zu Culturvölkern geworden sind. Die abendländische Kirche trägt eine von der orientalischen durchaus verschiedene Eigenthümlichkeit an sich. Das Christenthum wird hier nicht vornemlich als Lehre, sondern als Sache des Willens aufgefaßt. Die Kirche ist hier nicht die selbstlose Dienerin des Staates, an den sie ihre Freiheit und sittlich-religiöse Aufgabe um äußeren Glanz und Herrlichkeit verkauft, zufrieden mit geistlichen Formen, mit welchen das Staats- und Volksleben bekleidet ist, sondern hier ist sie ihrer selbst als einer göttlichen und selbständigen Anstalt bewußt, hier zeigt sie in Martyrien und aufopfernder Missionsthätigkeit einen lauteren Eifer und unterwirft so eine Reihe der barbarischen Völker dem Kreuze, ja sie dient wesentlich durch ihr ausgebildeteres Kirchengesetz der Gründung neuer Staaten und

Digitized by Google

Ordnungen unter ihnen. Sie nimmt nicht vorlieb damit, Anerkennung und Ehre bei den irdischen Machthabern zu genießen, sondern sie setzt sich als Ziel, die Welt dem Gesetze Christi zu unterwerfen. Da sie aber sich selbst als die Vertreterin dieses Gesetzes, ja als die Stellvertreterin Christi denkt, so ergibt sich daraus, daß die abendländische Kirche, je bewußter ihr Geist hervortritt, desto mehr die Unterwerfung nicht blos der Völker, sondern auch der Staaten unter die Kirche sich zum Ziele setzt. Der Begriff der Kirche erleidet hiermit eine wesentliche Umwandlung und im Zusammenhang damit die Auffassung des Werkes und der Person Christi. Der griechischen Kirche ist Christus überwiegend nur die geoffenbarte Weisheit Gottes, sein Werk die Erleuchtung durch die πίστις ὀρθόδοξος, also Christi prophetisches Amt die Hauptsache. Im Abendlande dagegen sichtlich unter der Nachwirkung des Geistes, der das alte römische Reich schuf, lebt das Streben, die alte römische Universalmonarchie durch ein allumfassendes, präsentes, nicht erst künftiges Königreich Christi, durch eine geistliche Universalmonarchie zu ersetzen. Dieses Königreich, dessen irdische Darstellung in der Hierarchie gegeben ist, ist ein Reich der geistlichen Herrschaft, Zucht und Gnade, und das phantastische, noch wie über der Erde schwebende Ideal des Areopagiten läßt sich im Abendlande auf den festen Boden der Wirklichkeit hernieder, gewinnt umfassende Macht und concrete Lebensgestalt. Unter das Gesetz der Kirche wird das ganze Leben der Völker zu bringen versucht, und dieses Gesetz umfaßt ebenso das, was sie von der Kirche empfangen, als was sie leisten sollen; unter den Gesichtspunkt des Gesetzes werden beide, Gnade und Werke gestellt, durch Betheiligung an beiden ist der Einzelne dem Königreiche Christi zugehörig. Indem die Hierarchie zu der prophetischen und priesterlichen Würde sich jetzt auch die königliche beilegt, und sowohl die Gnade als die Werke die sie fordert unter diesen obersten Gesichtspunkt gestellt werden, meint sie zwar die Eroberung der Welt für Christus erst zur vollen Realität in dem Königreich Christi zu bringen: aber unbewußt alterirt sich ihr das Christenthum in ein Mittel zur Macht, in etwas Physisches nach Naturgesetzen Wirkendes, in

Digitized by Google

etwas was die Hierarchie, um frei damit zu walten, in ihre Macht bekommen hat, indem sie durch Christus sich an Christi Stelle gesetzt glaubt, um an seiner Statt ein Regiment zu üben, das ebenso sein persönliches Regiment zurückdrängt, als es die Christen ihres königlichen Priesterthums beraubt. Es ist bezeichnend, daß schon bei Augustinus und dann durch das ganze Mittelalter das Christenthum, sofern es in ihm sich um eine Mittheilung Gottes handelt, nicht als die Religion bezeichnet wird, durch die wir in Lebensgemeinschaft mit dem lebendigen Christus, der wahren schöpferischen Heilscausalität kommen, sondern an die Stelle des persönlichen Ausdruckes „Christus," tritt als herrschender Terminus der unpersönliche Ausdruck „Gnade", welcher möglich macht, das höchste Gut in etwas Anderem, als in der Gemeinschaft mit dem persönlichen Christus selbst zu sehen, in etwas, das zwar in Gedanken von ihm wenigstens ursprünglich abgeleitet, dabei aber doch als eine relativ-selbständige und nach Christi irdischem Werke in die Gewalt der Kirche gekommene Potenz betrachtet wird. Wäre nicht das Christenthum statt in jedem Momente in dem lebendigen Christus und seiner That zu centriren, vielmehr als ein Sachliches, Dingliches gedacht, so würde schwerlich das Wagestück unternommen sein, Christi Stellvertretung übernehmen zu wollen. Die Hierarchie denkt sich nicht sowohl als die theurgische Macht über Christus, vielmehr gemäß ihrer Geringschätzung der Persönlichkeit als die Macht über die Gnade oder über die göttlichen Heilskräfte, über den Schatz, welcher zur Verfügung der Kirche als des geistlichen Königreiches Christi gestellt ist. Die Kirche und ihre Diener werden nicht (wie noch in der griechischen Kirche bis auf diesen Tag, z. B. selbst bei dem heil. Abendmahl) als die Werkzeuge betrachtet, durch welche gleichsam durchsichtig für den Glauben der lebendige und gegenwärtige Christus das Werk an den Einzelnen vollbringt, das er seiner Macht vorbehalten hat, sondern Christus ist gleichsam deistisch nach Einsetzung der Anstalt, die sein Königreich ist, in den Hintergrund getreten, in den Vordergrund aber die gegenwärtigen Machthaber, die ihn in seiner Abwesenheit vertreten; diese sind mit solcher Vollmacht ausgestattet, daß ein

Digitized by Google

Grund zur Sehnsucht nach seiner Wiederkunft und seinem Wiederantritt des Regimentes kaum übrig bleibt.

Kein Wunder, daß im Mittelalter auch die Theologie in Beziehung auf die Person Christi fast keine neuen Triebe zeigt, sondern von den Werken der Vergangenheit zehrt, dagegen sich den Dingen zuwendet, welche dem bezeichneten Kirchenbegriff näher liegen. Diß zeigt sich von mehr als einer Seite.

Für die Trinitätslehre war zwar auf dem Concil zu Toledo im Jahr 589 der Ausgang des heil. Geistes auch von dem Sohne festgestellt und in der abendländischen Kirche angenommen. Aber diese vollständigere Gleichstellung des Sohnes mit dem Vater, hatte christologisch keine Wirkung außer etwa die, den so eben besprochenen Uebergang von der Person des Gottmenschen zur Gnade zu vermitteln, indem man nun den h. Geist als die Gabe Christi, deren die Kirche mächtig ist, an Christi Stelle treten ließ. Der h. Geist, dieses persönlich Vorgestellte, aber als etwas Dingliches Behandelte, ist es, womit die Kirche einmal für immer von Christus ausgestattet ist, und Christi Bedeutung geht für die irdische Christenheit darin auf, diesen heil. Geist der von ihm gestifteten Anstalt einmal für immer verliehen zu haben. Hiernach hätte Christus der Kirche gegeben, zu haben das Leben in ihr selber, keineswegs aber wäre es Werk des heil. Geistes die Gläubigen schon auf Erden unmittelbar zu dem selbstregierenden und ewig lebendigen Haupte der Kirche zu führen. Der heil. Geist unverlierbar an einen Stand gefesselt, und in ihm der Kirche mitgetheilt, macht sie all der göttlichen Kräfte theilhaft und mächtig, die sich in Christus concentrirten. So wird unwillkürlich die Kirche zur Incarnation Gottes, und zwar zur gegenwärtigen, lebensvollen, während die Incarnation Christi zu einer leblosen Vergangenheit wird. Dem Contrast zwischen der Wirklichkeit und zwischen diesem Anspruch auf die Göttlichkeit der Kirche konnte sich freilich das Bewußtsein nicht entziehen; es beginnen sich sofort mächtiger protestirende Sekten zu regen. Auch schrieb die Kirche, selbst in Beziehung auf den Klerus den ihr anvertrauten Kräften nicht eigentlich heiligende, sondern nur Sünden vergebende und weihende Mächte zu, und so konnte das Bedürfniß, dessen

Digitized by Google

Befriedigung Christus ist, sich die heilige Gottheit in der Einheit mit der Menschheit zu vergegenwärtigen, wohl noch lebendig bleiben. Aber dieser Trieb suchte, nachdem die Kirche sich zu solcher göttlichen Hoheit hinaufgedacht hatte, seine Befriedigung nicht mehr sowohl in Christus, als in den reinen Repräsentanten der Menschheit, den Heiligen und besonders der Maria. Hiezu trug noch vornemlich Folgendes bei:

Einmal der Stand der christologischen Frage seit dem adoptianischen Streite. Von dem Concil von Chalcedon bis zu dem von Frankfurt, sahen wir, hatte die Kirche beharrlich den immer erneuten Richtungen widerstrebt, welche in wohlgemeintem Eifer die Person Christi übernatürlich und vollkommen göttlich zu denken, die Menschheit Christi durch Verwandelung oder Vergottung ihrer Wahrheit zu berauben getrachtet hatten. Sie hatte zu dem Ende selbst einen Dualismus der Naturen, des Wollens und Wissens nicht gescheut, sondern perpetuirt, der in der praktischen Frömmigkeit und ihren Ergüssen nothwendig und von selbst immer wieder vergessen wurde. Aber als es nun gegen den Adoptianismus durchgesetzt war, daß Christus auch nach seiner Menschheit Gottes Sohn sei, da drang unwiderstehlich der lange zurückgehaltene Strom hervor, da wurde die Menschheit Christi ihrer eigentlichen Bedeutung beraubt, das Bild von seiner einheitlichen Person so sehr in die Transcendenz der puren Gottheit sublimirt, daß er vor dem Auge des einfältigen Glaubens nur noch als „unser Herrgott“ dastand. Durch scheinbare Steigerung war so die Christologie dabei angekommen, als wäre der Gottmensch, der mitleidige Hohepriester, der unserem Geschlechte angehört, nicht mehr, sondern als wäre er nur der Gott, der Unnahbare und Heilige, wie er in seiner Majestät von der vorchristlichen Menschheit gedacht und gefürchtet war, und von dem nur noch die Wiederkunft zum Gericht zu erwarten steht. Kein Wunder, daß vorchristliche Schrecken vor Tod und Hades die Christenheit aufs Neue befielen, daß sie einen Ersatz für das verlorene gottmenschliche Mitleid in den Fürsprechern suchte, welche die ideale Kirche bildend die sündige Menschheit vor dem verzehrenden Feuer des Richters schützen sollten, des Heiligen in welchen der Gottmensch

Digitized by Google

übergegangen war. Der Verlust des historischen Gottmenschen, des Menschensohnes voll Gnade und Wahrheit rief so in dem religiösen Bedürfniß ganz ähnliche Triebe wieder wach, wie wir sie vor Christus in dem mythenbildenden Heidenthum und seinen christologischen Vorspielen gewahrten. — Allerdings war auch bei dieser Grundanschauung von Christi Person, wie sie das Mittelalter durchdringt, eine historische Erscheinung oder Offenbarung Gottes noch nothwendig. Die Kirche, die göttliche, konnte ja nicht von selbst aus dem Boden der Menschheit gewachsen sein, sie bedurfte göttlicher Stiftung und göttlichen Vollmachtsbriefes. Allein so wenig als die Menschwerdung Gottes die Begründung ihrer Nothwendigkeit in der bloßen Mittheilung göttlicher Wahrheit oder in dem prophetischen Amte für sich finden kann, denn dazu bedürfte es nur etwa eines inspirirten Menschen, so wenig hat sie ihre genügende Begründung in dem bloßen königlichen Amte, denn Gott ist der allmächtige Herr und König auch ohne Menschwerdung. Es hätte zur Stiftung des Königreiches, als welches sich die Kirche dachte, nur eines zweiten Mose, als inspirirten Gesetzgebers, ausgestattet auch mit der Macht über die Gnaden Gottes bedurft. [1]) Nur an Einen Punkt hatte, freilich in verkümmerter und entstellender Weise eine richtigere Auffassung sich noch geflüchtet. Es war angemessen, sagte man, daß Gott seine Gnade nicht unmittelbar ertheilte, sondern daß es die durch Christus ethisch verdiente Gnade war, die den Menschen zu Gute kommen sollte. Aber diese Gnade, nachdem sie verdient ist (der heil. Geist), bedarf nicht eigentlich mehr der Fortdauer und des Fortwirkens des Gottmenschen, sie ist ein einmal für immer der Menschheit zugeeigneter Schatz, so daß also diese Begründung höchstens eine momentane Vereinigung Gottes und der Menschheit in Christus, eine länger dauernde Theophanie erheischt.

[1]) Es ist auch in dieser Beziehung nicht zu übersehen, daß im Mittelalter unter sehr angesehenen Lehrern Zweifel darüber Statt findet, ob die Menschwerdung Gottes sei nöthig gewesen, ob nicht vielmehr Gott, nach seiner freien Macht auch ohne Christus, Alles was dieser gebracht, hätte geben können, s. u.

Digitized by Google

Indem die mittelalterliche Frömmigkeit der lebendigen, gottmenschlichen Mittlerschaft Christi verlustig, sich vermöge dichtender Phantasie einen Ersatz in dem Kranze der mittlerischen Gestalten, vornemlich in der Himmelskönigin schuf, so findet darin auch noch ein anderer Zug des natürlichen Herzens eine Befriedigung, jener Verzagtheit und Trotz, Trägheit und Hochmuth vereinigende Zug zur Vergötterung der Natur, d. h. der Menschheit und ihrer Kraft auch ohne die christliche Gnade. Denn Maria, die Mutter des Herrn ist nicht eine erlösungsbedürftige und so den andern Gliedern ihres Geschlechtes wesentlich gleiche, sondern sie ist ihrem Kreise entrückt durch Freiheit von Erbsünde und wirklicher Sünde, absolut rein und heilig von Geburt an, und eben durch diese ihre Vollkommenheit, die sie vor Christi Geburt hat, ist sie fähig und würdig, die Gottesgebärerin zu sein. So stellt sie, die für die mittelalterliche Frömmigkeit der Kirche eine so centrale Bedeutung gewonnen hat, dar, was aus der menschlichen Natur auch ohne die Erlösung durch den Gottmenschen werden könne.

Wie ferner Maria das Ideal der reinen Menschheit oder der Kirche vor Gott darstellt, und sie, welche die Menschheit auf dem Herzen trägt, eine für Gott und Christus unwiderstehliche Fürbitterin in allen Nöthen der Gegenwart ist, so tritt sie selbst in Beziehung auf das Leiden Christi, wodurch doch der Kirche die Gnaden erworben sein sollen, an Christi Stelle. Denn nicht sowohl auf der Passion Christi verweilt der Blick dieser mittelalterlichen Frömmigkeit, sondern die Leiden der Maria, der mater dolorosa um den leidenden Sohn werden in den schönsten Liedern gefeiert und mit der heißesten Gluth der Andacht betrachtet. So ist wiederum Alles umgekehrt. In Maria ist die reine Menschheit, die Menschheit wird in ihr, selbst an dieser Stelle, nicht sowohl als die zum Tode geliebte gedacht, vielmehr als die activ liebende und um der Leiden Christi willen leidende, Christus aber steht nur als der von der Menschheit Geliebte vor dem Auge, als der, den wir liebend ehren, indem wir die Leiden der schmerzenreichen Mutter mitfühlen, dem wir also in unserer Passionsfeier statt uns vor

Digitized by Google

ihm in Reue und Scham vernichtet und gerichtet, aber auch von seiner überschwänglichen, leidenden Liebe getröstet und umfaßt zu wissen, die Opfer unserer Theilnahme, des Reichthums unserer Liebe durch die Mutter auf den Altar seines Kreuzes niederlegen. So wird die Stätte, die das Denkmal der menschlichen Schuld und Armuth und des Reichthums der göttlichen Barmherzigkeit sein soll, verkehrt in den Ort des Triumphes der menschlichen Natur, der natürlichen Gefühle des edlen Herzens, das jenen wehklagenden Töchtern zu Jerusalem ähnlich da dem Herrn Mitleid darbringen will, wo es gilt sein Mitleid mit uns und unsere Schuld an seinem Leiden zu betrachten.

Zeigt schon in dem Letzterwähnten sich der Mangel an tieferer Ethik, indem sentimentale Rührungen des natürlichen Herzens kunstreich an die Stelle des Sterbens mit Christo gesetzt werden, und in Gemeinschaft mit den Leiden der Mutter um den Sohn die Kraft haben sollen, uns Gott wohlgefällig zu machen: so tritt dieselbe Grundanschauung, die im Innersten pelagianisch ist, mit demselben Erfolge, nemlich der Zurückdrängung des lebendigen Christus, hervor in demjenigen Ritusacte, der mehr als irgend etwas Anderes die mittelalterliche Frömmigkeit charakterisirt. Das heil. Meßopfer (vor dem das heil. Abendmahl als Communion völlig in den Schatten tritt), ist die seltsame Ineinanderwebung jenes Dualismus, der den Grundzug des mittelalterlichen officiellen Katholicismus ausmacht, des Pelagianischen und des Magischen. Oberflächlich angesehen könnte man denken, das Gewicht, das die Eucharistie besonders seit dem 9ten Jahrhundert gewinnt, zeige ein recht erwachtes Bedürfniß des Verkehrs und der Gemeinschaft der Seele mit Christus. In der That aber tritt die Messe an die Stelle des lebendigen Christus, und ist der solenne Ausdruck dafür, daß er der römisch katholischen Frömmigkeit nicht der noch regierende und Gnaden spendende Herr und König ist. Denn einmal, wer ist dieser Christus, auf dessen reale Gegenwart im Abendmahl scheinbar ein so großes Gewicht gelegt wird? Ist es der erhöhete Herr und König der Geister, der sich zu der Seele herabneigen will zu seliger Vermählung? Keineswegs. Der Christus

Digitized by Google

der Messe ist nicht hingewandt zu der Seele, sondern zu Gott, er ist das Opfer, das Gotte dargebracht wird vom Priester, und das in der Communio dem Menschen geschenkt wird, — aber auch durch Privatmesse uns zu gut kommen kann. Und von der Gewißheit, von Ihm persönlich umfaßt und geliebt zu sein, bekommt die Seele nichts zu schmecken. Sodann ist Christus überhaupt im heil. Abendmahl nicht mehr der gegenwärtig Handelnde, sondern die Kirche ist es in seinem Namen, ihn verwendend. Es ist selbst an diesem Orte nicht auf die Feier und Stärkung der unmittelbaren persönlichen Liebesgemeinschaft zwischen Christus und der Seele abgesehen. — Man hört oft die Rede, es habe durch die evangelische Auffassung des heil. Abendmahles dasselbe an seiner reichen Bedeutung unendlich verloren. Vielmehr die römisch katholische Auffassung ist Armuth in Vergleich mit der evangelischen. Denn was nach der ersteren im heil. Abendmahle immer und immer wieder geschieht, das ist nur die ewige Wiederholung des historischen Faktums, des Opfers Christi, das doch vielmehr, wenn es auf Golgatha genügend geschehen ist, einmal für immer gilt, und ohne Wiederholung zu ewiger Wirksamkeit aufbewahrt und zu ewiger sich individualisirender Kraft erhoben ist in dem erhöheten Herrn. Aber es genügt Christus nicht, wie es bei der römischen Messe den Anschein gewinnt, den Seinigen Strafloſigkeit oder „Gnaden“ zu erwerben, sondern er will ihnen, wenn sie gläubig das Andenken an seinen Tod erneuern, als höchstes Gut *sich* den Lebendigen, Persönlichen geben. So ist es also nur Christus in seinem irdischen Leben, der Sterbende, als Opfer vor Gott dargebrachte und den Schatz der Gnaden der *Kirche* begründende, der immer wieder der Gemeinde oder vielmehr Gotte vorgestellt wird. In diesen Kreis der Vergangenheit seines irdischen Lebens bleibt Christi Bedeutung eingeschlossen. Die Gemeinde soll nichts Anderes empfinden, als wie wenn Christus in diesem Augenblick *wiederholt* den Opfertod stürbe. Ligt nun aber schon hierin eine Zurückstellung des lebendigen Christus hinter den Vergangenen, welcher Letztere nur durch die Gewalt eines absoluten Wunders zu wiederholter parastatischer Präsenz gebracht wird, so ist dasselbe noch vielmehr darin sicht-

Digitized by Google

bar, daß Christus selbst in der Messe fast nur als etwas Dingliches und Stoffliches behandelt wird, als die Materie, deren formende Kraft der Priester ausgestattet mit der Consecrationsformel sein soll. Der Priester macht (conficit) die Elemente zu Christi Leib und Blut, zum gegenwärtigen Christus; auch ist es nicht Christus, der sich selbst als Opfer dem Vater darbringt, sondern der Priester, die Kirche ist es, von der Christus dargebracht wird. So verhält sich Christus passiv, der Handelnde ist der Priester, und nur darin bleibt Christo selbst eine Activität, daß er einst die Kirche gestiftet und einmal für immer sie mit der Kraft ausgestattet hat, durch ihre Opferhandlung, für die er der Stoff ist, in jeder Wiederholung derselben neue Gnaden von Gott sich zu erwerben. Tritt aber so wiederum die Kirche als die handelnde verdienende und sein Opfer opfernde, in den Vordergrund, so ist abermals sein Bild so zurückgedrängt, daß ein Fortschritt der Christologie, der seine lebendigen Impulse immer nur von der Frömmigkeit her erhalten kann, gerade soweit nicht erwartet werden darf, als der Zauberkreis dieser Vorstellungen reicht.

An Christi Stelle tritt in der volksthümlichen Frömmigkeit die Welt der Heiligen auf der einen, und die hl. Messe auf der andern Seite. Wenn in Christi Person das Thun und das Leiden vereinigt, und durch seine gottmenschliche Einheit sein Leiden ein Thun, und sein Thun ein Leiden ist, so tritt dagegen für diese Frömmigkeit das Thun und das Leiden in jenen zwei erlösenden Surrogaten aus einander, wodurch beide alterirt werden. In der heil. Messe ist Christus reine Passivität; dagegen die Activität fällt der Kirche zu, welche die Unvollkommenheiten ihrer Wirklichkeit nicht im gottmenschlichen Mittler, aber in der fürbittenden Welt der Heiligen vergißt, in der sie sich selbst nach ihrer idealen Gestalt anschaut, wie sie vor Gott steht, wie sie Christum gebar, und die Opfer ihrer Liebe und Tugenden Gott darbringt.

So bildete sich in dem Kirchenthum ein System aus, das wie darauf berechnet ist, Christi ganze Bedeutung darin aufgehen zu lassen, sich selbst durch Ausstattung der Kirche mit der Vollmacht und Kraft seiner Stellvertretung entbehrlich zu machen für die ganze Zwischenzeit seit seiner Himmelfahrt bis zur Wiederkunft.

Digitized by Google

Doch in letzter Beziehung muß auf den Gottesbegriff des Mittelalters und sein Verhältniß zum Begriff der Welt zurückgegangen werden. Analog mit den magischen und pelagianischen Vorstellungen die in eigenthümlicher Weise in dem Mittelalter gemischt sind, hängt es einerseits fest an dem schlechthin transcendenten und supernaturalen Gottesbegriff, es bringt andererseits die Welt, vor Allem die Kirche, in eine solche Selbständigkeit Gott gegenüber, welche nur als Vergötterung und als falsche Selbständigkeit der Welt angesehen werden kann. Es kommt darauf an, diesen scheinbaren Widerspruch zu lösen, und den Grund zu erkennen, weßhalb der mittelalterliche Katholicismus uns bald als akosmistischer Pantheismus der die Welt in Gott transsubstantiiren will, bald als Deismus erscheint. Die Lösung dürfte darin liegen, daß ein ethischer Gottesbegriff noch nicht durchgedrungen, sondern ein überwiegend physischer, wenn auch in den verschiedenen Epochen der Scholastik verschieden, noch der herrschende ist.

In der ersten Zeit war Gott noch ganz vorherrschend unter der Kategorie der absoluten Substanz oder Essenz gedacht, Gott allein hat Sein im strengen Sinne, er ist das Sein, während die Welt aus dem Nichts ist und das Nichts ewig an sich hat. Es erhellt leicht, wie diese Auffassung, von Scotus Erigena am strengsten durchgeführt, sich einerseits an Augustinus, andererseits an den Neoplatonismus und den gefeierten Areopagiten Dionysius anschließt. In dieser Linie liegen auch Anselmus und Thomas. Die Welt hat in solcher Lehre nur ein prekäres Sein, und das System würde förmlich pantheistisch sein, der Welt aber nur ein Scheindasein übrig lassen, wenn nicht wie die Transcendenz Gottes so das selbständige Fürsichsein der Welt dem Glauben doch so fest stünde, daß in die Grundfäden noch ein anderer Einschlag gebracht wird. Freilich ist nur Gott die Realität schlechthin, alles Andere mithin kann nur in dem Maße Sein haben, als es zum Wesen Gottes irgendwie gehört [2]) und die Consequenz hiervon scheint

[2]) Vgl. die Ambigua des Maximus Confessor bei Scotus Erigena de divis. Nat. ed. Ox., Anhang.

Digitized by Google

sein zu müssen, daß das Eigenthümliche der Welt erst da beginnt, wo das Sein überhaupt aufhört, also bei dem Nichts; was aber Sein in der Welt ist, das scheint vielmehr Gott zu sein. Das wäre rein akosmistischer Pantheismus an den Eleatismus erinnernd. Allein schon die Jahrhunderte um Christi Geburt hatten eine Theorie gesucht, welche die schlechthinige Transcendenz Gottes mit der Selbständigkeit der Welt, beide aber damit vereinigen sollte, daß Gott der Ursprung und das Ziel der Welt, sofern sie real ist, sei. Das ist die Vorstellung des Emanatismus [3]) einer Mischung des vorchristlichen und christlichen Gottesbegriffes. Dem Emanatismus ist Gott über die Welt die aus seiner Fülle stammt, einerseits schlechthin erhaben; er ist das Unendliche und ursprünglich alleinige Sein, aber aus ihm ist auch eine Welt hervorgegangen, welche absteigt bis zu den untersten limitirtesten Stufen des Daseins, wo das Nichts die größeste Gewalt hat. Gleichwohl, sofern diese Wesenstufen außerhalb Gottes sind, sind sie selbständig und in ihrer Sphäre Gott ähnlich, waltend wie Gott in seiner Sphäre, zumal sie, sofern ihnen Sein beiwohnt, göttliches Wesen haben, productive Kräfte des Guten von Natur, nur in geringerem Maße als Gott. Sie haben also auch Freiheit, d. h. bewußte Causalität in ihren vernünftigen Klassen. Sind sie einmal gesetzt, so bewegt sie folgerichtig Gott nicht von Innen, noch weniger findet eine immer innigere Vermählung Gottes mit ihrem Wesen statt, sondern sie bewegen vermöge ihres (göttlichen) Wesens sich selbst, denn Gott ist hier nicht übergreifendes Sein, sondern hält sich als das unendliche Wesen ausserhalb des Endlichen, — unverändert auch in der Emanation der Welt, wie ja schon Philo selbst das göttliche Leben einem ewig übersprudelnden und doch nie sich entleerenden Becher verglich. So kann also auf Pantheismus eine deistische Anschauung aufgepfropft werden, wie sie dem Pelagianismus zusagt. Jedoch in der Bestimmung des Zieles bricht unwillkürlich die pantheistische Basis wieder durch. Denn der Emanatismus sofern in ihm ein ethischer Trieb wirkt,

[3]) Vgl. Heinrich Ritter, die Emanationslehre.

Digitized by Google

sieht die Entfernung von Gott, die ihm mit der Entstehung der Weltwesen gesetzt ist, als Sünde oder Abfall an, als Ideal daher die Aufhebung des außer Gott Seins, das Entrücktwerden aus sich selbst und über sich selbst hinaus in das göttliche Wesen, wie wir das so vielfach als einen ethischen Grundsatz der vom Neoplatonismus tingirten Denkweise gefunden haben. Die Consequenz wäre nun freilich, daß bei dieser nur quantitativen Auffassung des Unterschiedes zwischen Gott und Welt, ja von Gut und Böse, die Erlösung Aufhebung der Welt wäre, wie die Trennung von Gott der Welt Anfang ward. Aber diese emanatistischen Vorstellungen erfuhren, je mehr das christliche Princip sich geltend machte, desto mehr Modificationen, sowohl an diesen als an andern Punkten, wodurch sie ihrer inneren Widersprüche sich zu entledigen suchten. Obgleich nemlich dem Emanatismus in allen seinen Formen wesentlich ist, als das Innerste, Höchste in Gott nur das absolute physische Sein zu setzen, als das Wesen der Welt aber so weit sie ist, nur Gottes Wesen, wobei höchstens ein quantitativer Unterschied zwischen Gott und Welt bleibt: so zeigt sich doch hiebei, wie der Emanatismus immer mehr über sich hinausgetrieben wird. Bei Erigena, wenn er auch von göttlicher Causalität spricht, gedeiht die Welt noch nicht einmal zu der Selbständigkeit, wie im Emanatismus. Er bleibt im Wesentlichen dabei stehen, daß nur Gott ist (Acosmismus) und Sein hat; die Welt nur Erscheinung oder Symbol Gottes sein kann. Denn um freie Ursache zu sein, die ein wirklich Anderes aus sich entläßt, müßte Gott etwas Bestimmteres sein, als das absolute Sein, dürfte seine Geistigkeit nicht als Secundäres, Accessorisches behandelt werden. Da kann also auch von keiner Mittheilung Gottes, noch weniger von eigentlicher Incarnation die Rede sein. Es durchbricht ja weder Gott hier die Schranken, die ihm seine Unendlichkeit auferlegt, noch kommt eine Welt zum Stehen, an welche die Mittheilung geschehen könnte.

Aber das christliche Bewußtsein lebt davon, daß es sich Gott mittheilend denken darf. Mittheilung aber setzt, wenn sie nicht Schein sein soll, das reale Dasein verschiedener des Mittheilenden und Empfangenden voraus. Dieses weist zurück auf

Digitized by Google

den Hervorgang der Welt aus Gott; die Erlösung und Vollendung hat keinen Sinn ohne die Schöpfung. Die Kategorie des Wesens und der Erscheinung war fortzubilden zu der der Ursache und Wirkung. Damit beschäftigen sich Anselm, die Viktoriner, Thomas, Duns Skotus, welcher bei dem Willen anlangt. Doch verweilen wir etwas bei den Hauptgestalten!

1. An den letzten großen Vertreter des Platonismus, an Maximus schloß sich Johannes Skotus Erigena im folgenden Jahrhundert an (de divisione naturae L. V. Ox. 1681), der nicht blos ein Geistesverwandter war, sondern auch in sehr vielen Punkten seines Systems von ihm bestimmt ist. Wie weit die Aehnlichkeit beider in den Grundgedanken gehe, ist erst neuerdings gebührend hervorgehoben.[4]) Es spielt auch bei Erigena die negative und affirmative Theologie (vgl. ob. S. 197. 289 f.) ihre große Rolle und bildet den Hebel für die Fortbewegung des Systems, womit bereits die Doppelheit des Ausgangspunktes bezeichnet ist; einerseits das empirische Wissen von einer Vielheit, andererseits das Vernunftwissen von einer Einheit, Gott. Auch die Vielheit stammt ihm nicht mehr aus einer ewigen von Gott unabhängigen Materie; ihre Ursachen hat Gott einzig in sich selber. Es ist also in letzter Beziehung Gott allein die Einheit, und die Vielheit hat kein Prinzip ihrer selbst außer Gott.

Es käme nun nur darauf an, zu zeigen, wie sie aus der göttlichen Einheit wird und hervorgeht. Allein der den Erigena noch beherrschende neuplatonische Gottesbegriff macht es unmöglich, Dieses zu leisten. Haben wir selbst bei Maximus gesehen, wie er (trotz seiner ethischen Freiheitslehre) in seinem Gottesbegriff über den Areopagiten nicht wesentlich hinauskommt, so gilt dasselbe ähnlich von Erigena. Gott ist in letzter Beziehung das überseiende Sein, von dem auch das Sein nicht kann prädizirt werden, weil er die absolute Einheit aller Gegensätze nicht wäre, wenn er das Nichtsein nicht wäre und das Sichnichtwissen, wie das Sein und das Wissen. Wäre er irgend etwas Bestimmtes, so wäre er für diesen Standpunkt nicht mehr das Absolute. Er

[4]) Baur a. a. O. 2, 269 ff.

Digitized by Google

ist also das schlechthin abstrakte Sein, das zugleich Nichts ist. Es ist klar, daß aus diesem eleatischen Gottesbegriff die Welt nicht kann abgeleitet werden. Die Trinität in Gott wird zum bloßen Namen. Nun ist aber die Welt da, wie wir aus der Empirie wissen, und es fragt sich, wenn sie doch nicht kann a priori aus Gott abgeleitet werden, wie sie sich mit dem Gottesbegriffe der Spekulation wenigstens reimt. Der rechte Begriff von ihr wird ihre Vereinbarkeit mit dem Gottesbegriff nachweisen können und dadurch vielleicht auch auf diesen selbst ein Licht zurückfallen lassen.

Das ist um so mehr zu hoffen, da die Welt nach ihrem Begriffe auf Gott als ihren ewigen Ausgangs- und Zielpunkt zurückweist (V, 24). Die ihre Realität anerkennende bejahende Theologie muß auf Gott als ihre Ursache zurückgehen. Es kommt also darauf an, zu zeigen, daß Gott wie überwesentlich und schlechthin transcendent, so auch Ursache oder Welt der Ursachen sei, der die Welt als Wirkung gegenüber steht. Die Armuth der Kategorie des Seins oder der Realität bringt es nun mit sich, daß der Fortgang nur durch Theilung des Seins (divisio naturae) geschehen kann. Das Verhältniß zwischen Gott und Welt wird so bestimmt, daß Gott logisch das primitive Ganze oder All ist, dieses Alls Theile aber bilden die Welt. Oder in verwandtem Bild: das Sein, das Gott ist, ist das allgemeine Wesen, gleichsam der Gattungsbegriff nicht als subjektives Produkt der Reflexion, sondern platonisch als Realität, ja auch nicht blos als Urbild, sondern auch als produktive, fruchtbare Ursache. Dieses allgemeine Wesen artet und individuirt sich, und diese seine Selbstanalyse ist die Schöpfung einer realen Welt; sie hat aber ewig ihr Endziel wieder in Gott und die Selbstauflösung Analytik der Welt, als außer einander liegender Endlichkeit und Vielheit, ist deren Vollendung. Der ewige Hervorgang Gottes aus sich (processus) ruft die Vielheit hervor, die Rückkehr des Vielen in die Einheit ist dessen Ziel. Das Universum ist ihm wie eine genealogische Karte, welche aufsteigend und absteigend zugleich gelesen werden muß, deren Glieder aber sich nicht blos (deistisch) aus andern Gliedern, sondern auch alle stets

Digitized by Google

aus Gott ableiten. Doch das genealogische (zeitliche) Verhältniß für sich wäre nur Succession; es ist aber auch wieder Alles, sofern es nicht blos Scheinsein ist, zu begreifen als simultan präsent (gleichsam wie auf einer eingetheilten Landkarte) in den causae primordiales, deren Einheitspunkt das Wort Gottes mit der in ihm enthaltenen intelligibeln Welt ist (II. 16. V, 25). Die Natur als Einheit dessen, was ist und nicht ist (natura-universitas, Gott und Menschen umschließend), zerfällt ihm in vier Grundformen. Die erste schafft und wird nicht geschaffen; die zweite wird geschaffen und schafft; die dritte wird geschaffen und schafft nicht, die vierte wird nicht geschaffen und schafft nicht.[5]) Der Eintheilungsgrund ist also der positiv und negativ angewandte Begriff der schöpferischen Causalität und der Wirkung. Wie nun der überwesentliche Gott doch zugleich Causalität sei und warum er sich dazu bestimme, das wird nicht erörtert, sondern nur das steht dem Erigena fest, daß er das Motiv dazu in sich selbst tragen müsse. Als das überwesentliche Sein kann er nicht hervortreten, um Causalität zu sein. Ursächlichkeit zu sein bringt in Gott eine Bestimmung, welche seiner abstrakten Einfachheit und Sichselbstgleichheit widerspricht. Wie reimt er nun das Bestehen einer Welt und zwar einer solchen, in der Gottes Sein immanent ist mit dem abstrakt einfachen Charakter dieses seines Seins? Dadurch, daß er — an Verwandtes bei Maximus ja Sabellius sich anschließend — die Welt unter dem Gesichtspunkt der Erscheinung Gottes, der Theophanie betrachtet.[6]) Denn das hat die Theophanie an sich, die Gegenwart Gottes zu symbolisiren, aber nicht eigentlich auszudrücken. Die Theophanie ist als Gottes That, nicht blos als ein Modus seines Seins gedacht; in ihr aber bleibt doch Gott was er ist, überwesentlich,

[5]) Die vierte bezeichnet Gottes überweltliches Sein, die erste Gott, sofern in ihm die Potenz zur Schöpfung ligt. Diese wird in der zweiten zur Idealwelt, die Causalität ist für die dritte, die Welt der Wirkungen.

[6]) L. V, 25. S. 253. c. 26. S. 256. I, 7. 8. Die apparitiones divinae sind causarum aeternarum imagines, die causa also erscheinendes Wesen.

Digitized by Google

er scheint nur hinein in die Welt, daß er aus ihr wieder hervorleuchte und von dem Geiste der Vernunftwesen ja nach ihrer Empfänglichkeit erkannt werde.

Die Theophanie erfordert nun freilich ein Medium, einen Stoff, darin sie erscheint. Wir wollen bei der Frage, woher dieser Stoff? nicht länger verweilen, obwohl Causalität und Wirkung in der Theophanie auf die Kategorie von Wesen und Erscheinung reducirt sind und keine wahre Stelle mehr behalten, wenn nicht etwa bei dem Stoffe, *in* welchem die Theophanie geschieht. [7]) Genug, er sagt: Gott nehme aus sich selbst Stoff und Veranlassung der Theophanie; er denkt darin Gott wirklich ursächlich und zwar in manchfaltiger Form, so daß namentlich auch der Geist zum Ebenbild Gottes geschaffen eine Theophanie sein kann und ist. [8]) Wichtiger als dieses ist, daß er den vernünftigen Geist als den *Zweck* darstellt, für welchen die Theophanie ist. Nicht für sich selbst, noch für die Natur geht Gott zu seinen apparitiones fort, sondern der Mensch besonders, seine Seligkeit und Gotteserkenntniß ist dabei Gottes Zweck. [9]) Ist aber der Mensch als Zweck Gottes in Gott aufgenommen, so ist er als reale Wirkung gewollt und die göttliche Causalität erreicht hier ihre Spitze. Der wahre Mensch ist Mikrokosmos, die vollkommenste Theophanie, andererseits Zweck aller Theophanie in dem Makrokosmus, die Mitte des Alls, Anfang und Ende, die äußersten Gegensätze in sich zusammenfassend und darin Gottes

---

[7]) Alles Sinnliche, die ganze Sichtbarkeit ist ihm nur ein Schein der wahren Welt, in der sie allein besteht, aus der sie ist, in die sie zurückkehrt dadurch, daß sie die Sichtbarkeit, Materiatur überhaupt verliert, ohne aber sich selbst zu verlieren. Denn das wahre Wesen der Dinge ist ewig in ihren causis primord., in die sie wiederkehren. Diese Sinnlichkeit ist nur ein Accidens des *Wesens*, und dieses kann nicht sinnlich wahrgenommen, nur geistig erkannt werden. Sie ist nur ein Schatten des Körpers, nur ein Echo der Stimme. L. V, 25. S. 253. cll. I, 3.

[8]) Die divina essentia ist per se incomprehensibilis, aber sie erscheint per intellectum (d. i. des Menschen Wesen) in intellectibus I, 10. 7.

[9]) I, 7. 8.

Digitized by Google

Ebenbild und Zweck (II, 9). In ihm geht also das System, das die Welt nur als Erscheinung Gottes, als Theophanie auffaßt, bereits über sich hinaus; im Menschen, der Selbstzweck ist, kommt es zu etwas absolut Werthvollem neben Gott, das gleichwohl in Gott und seiner Immanenz begründet sein muß, daher sich doch Erigena nicht enthalten kann, in Gott ein doppeltes Sein zu unterscheiden, jenes unerschlossene Absolute und ein Anderes als dieses, welches die Prinzipien der realen Welt, d. h. in letzter Beziehung des wahren Menschen, des Geistes in sich trägt, was man später durch den Unterschied zwischen Gottes unmittheilbarem und mittheilbarem Wesen nach Maximus auszudrücken sucht.[19]) Die Immanenz nun, wonach Gott das wahre Wesen der Welt ist und bleibt, wird mit der Causalität, deren Realität eine wahre von Gott verschiedene Wirkung Gottes fordert, dadurch vereinigt, daß die Vollendung der Kreatur mit ins Auge gefaßt wird. Der Ausgang aus Gott führt in die Differenz, und zwar in immer weiter gehende bis zu dem Unterschied von Sinnlichkeit und Geist, Sünde mit eingeschlossen, und dem von Mann und Weib, wodurch die reine Idee des Menschen, die Gottes ewiger Zweck ist, mit Thierähnlichem behaftet wird. Es kann scheinen, als ob in der Spitze dieser Differenziirung sich am meisten die Unterschiedlichkeit realer Wirkungen von Gott, also am meisten die Realität der Welt offenbare. Allein Erigena ist hievon sehr weit entfernt. Vollkommene Ursache ist Gott nur in der Vollendung, wo die Causalität ganz gewirkt hat, die Wirkung also der Ursache gleich geworden und aus ihrer Differenziirung, die nur ein Scheinsein begründet, zur

---

[19]) III, 17. Zwar dulde die einfache Natur (Gott) nichts in sich, das nicht sie selbst sei, daher dürfe an der Ewigkeit aller Dinge die in Gott, ja die Gott sind, niemand zweifeln. Divina natura, extra quam nihil est, et intra quam subsistunt omnia, nihil intra se recipit esse, quod sibi coëssentiale non sit. Aber er fährt auch fort: creatricem quidem naturam nihil extra se sinere — totum vero quod creavit et creat intra semet ipsum continere, ita tamen, ut aliud sit ipsa, quia superessentialis est, et aliud, quod in se creavit, nam se ipsum creare non verisimile videtur.

Digitized by Google

Einheit mit der Ursache zurückgeführt ist. Wie sich diese Rückkehr vermittelt, darüber unten ein Mehreres, wie auch über die Stelle, welche der Christologie bleibt. Hier ist nur noch zu bemerken, daß diese Einheit der Vollendung (adunatio) zwar nach des Erigena Meinung die Welt nicht aufheben, sondern zu ihrer Wahrheit bringen soll; ist doch als die Wahrheit der Welt und als Gottes des Erscheinenden Zweck der wahre Mensch, genauer, die spekulative Gotteserkenntniß des menschlichen Geistes und die Seligkeit darin bezeichnet. Allein um diß durchführen zu können, müßte erst der Gottesbegriff umgestaltet sein, indem das Höchste in Gott, das verschlossene abstrakte Sein, das zugleich Nichts ist, etwas sehr Leeres keineswegs aber ein Gegenstand reicher, beseligender Erkenntniß ist. Es offenbart sich also hier nur dasselbe Unbefriedigende, ja Widersprechende nach der theoretischen oder spekulativen Seite, was wir bei Maximus fanden. Beide können von demselben ererbten neoplatonischen Gottesbegriff und seiner Scheinerhabenheit nicht los kommen, denn die Liebe fällt nach Maximus, die Seligkeit des Erkennens nach Erigena ganz und allein auf des Menschen Seite und so fehlt beiden der würdige Gegenstand; ja sie behalten, ohne es zu wissen, dem Menschen das beste Theil vor, Liebe und Weisheit, und stellen damit der Sache nach den Menschen höher als Gott. Dabei ist aber ein Unterschied, der in der Verschiedenheit des Ethischen und des Spekulativen seinen Grund hat. Dem Maximus ist das Ethische, nicht die Erkenntniß als solche, sondern die liebende Erkenntniß das Höchste, und damit ist gegeben, daß nach ihm der Mensch, sich hingebend an Gott, ihn allein zum Zwecke macht, also sich nur als Mittel weiß, ohne daß Gott, als das abstrakte Sein das er ist, durch Gegenliebe, die auch den Menschen zu ihrem Zwecke machte, es erwiederte. Denn ihm ist nicht Gott in sich die Liebe, sondern der Mensch. So nimmt zwar der Mensch das Beste für sich, das Lieben, aber weil der Gegenstand der Liebe im Innersten nicht ethisch gedacht ist, so ist diese Liebe selbst noch nicht vollkommen ethisch, sondern gibt sich selbst auf an das göttliche Sein in ihrer Ekstase. Sie weiß sich nicht als zu behauptendes höchstes Gutes, und die Richtung auf eine wirklich reale Welt

Digitized by Google

durch Betonung der ethischen Freiheit kommt so doch nicht zu ihrem Ziele, weil sie ihre Affirmation nicht in dem göttlichen Liebeswesen finden kann, das vielmehr seinen egoistischen Schein und seine Verschlossenheit behält. Erigena seinerseits zeigt entschieden weniger ethischen Charakter; von Liebe und Freiheit ist bei ihm so gut wie nicht die Rede, und so kann seine Spekulation ein bloßer Rückschritt gegen Maximus scheinen. Allein wenn er von der Liebe des Menschen, die Gott zum Zwecke hat, nicht redet, vielmehr von der Spekulation, die Gott zum Gegenstand des Genusses und der Seligkeit macht, so thut sich hierin nicht blos sehr bestimmt ein von Maximus verkanntes Moment des Ethischen auf, nemlich daß auch der Mensch Selbstzweck ist, sondern ebenso nach der objektiven Seite hin darin, daß nach ihm der wahre Mensch Gottes Zweck ist; denn damit ist, wenn auch weit nicht consequent und bestimmt genug, Gott an sich doch als die Liebe bestimmt, so daß dieses Höchste, was bei Maximus auf des Menschen Seite fiel, hier auf Gottes Seite zu stehen kömmt. Aber freilich weiß Erigena als solchen Zweck Gottes nur die Seligkeit des Menschen in der Contemplation zu bezeichnen und schweigt von des Menschen Liebe. Und so fehlt auch hier dem Zwecke (Gottes) der würdige Gegenstand, die an sich gesetzte Liebesthat Gottes ist noch nicht rein ethisch, und diß ist der Grund, warum auch Erigena trotz dem, daß er den Menschen zum Zwecke des erscheinenden Gottes macht, doch es nicht dazu bringt, die Welt vor dem Untergange durch ihre Vollendung sicher zu stellen. Denn nur durch den ethischen Charakter, die Freiheit, wenn er die Welt daran partizipiren ließe, könnte er ihr die ewige Unterschiedenheit von Gott in der Einheit mit ihm sichern und den göttlichen Causalitätsbegriff zur Wahrheit werden lassen.

Erigenas System hat unverkennbar eine emanatistische Grundlage. Dahin gehört der processus aus Gott, die unmittelbare Wesensgleichheit der Welt mit Gott, besonders aber der Gedanke der divisio, welche, je weiter sie fortschreitet, desto mehr von dem Einfachen, Göttlichen entfernt. [11]) Dagegen bleibt

[11]) Im Dedikationsschreiben an Karl den Kahlen, zu der von diesem

Digitized by Google

ihm die Seite des Emanatismus fremd, wonach die von der göttlichen Vollkommenheit sich entfernende Welt zu einer gottverlassenen Selbständigkeit deistisch fortschritte. Vielmehr hält er mehr platonisch an der übergreifenden Immanenz Gottes in der Welt auch als zerspaltener fest und läßt sie, sofern sie wirklich ist, stets in ihren primordiales causae begründet, ja in Gott enthalten und Gott sein. Eher als zur Lehre von jener Selbständigkeit der Welt, die seinem nicht ethischen Monismus absolut zuwider ist, läßt er sich zu dem Versuch hinreißen, die Getheiltheit, Sinnlichkeit, Sünde als bloßen Schein zu behandeln, der vor der wahren das Ganze umfassenden Contemplation schwinde und sich in die vollste ewige Harmonie auflöse. Da wird ihm dann für die wahre Betrachtung Dasjenige an jenem Allem, was von dieser Harmonie verworfen würde, zum Nichtseienden, Dasjenige daran aber, was doch ist, ist als gut und der Schönheit des Weltganzen dienend aufzufassen. [12]) Bliebe Erigena hiebei stehen, so würde bei solcher stets vorhandenen Apokatastasis jeglicher Fortschritt, jegliche Geschichte negirt, so wäre das Ethische, das er wenigstens in Form der wahren Erkenntniß noch als das allgemeine Ziel festhält, völlig in einen ewig in sich selbst kreisenden Naturprozeß versenkt. Allein von dieser Consequenz hält er sich im Ganzen ferne, sieht nicht blos die Erkenntniß noch als der Vollkommenheit und Befreiung bedürftig an — Etwas an sich wohl damit bestünde, daß in der Welt Alles in bester Ordnung sei und nur die Auffassung der Welt durch den Fehler der Vereinzelung zerrüttet), sondern auch die Getheiltheit und Sinnlichkeit, welche freilich es nie zu einer vollen Realität bringen kann, aber doch ein realer Mangel an der Lebensmacht der göttlichen Einheit in der Welt ist, muß nach ihm durch einen Prozeß überwunden werden, den wir nun kennen zu lernen haben.

---

verlangten Uebersetzung der Scholien des Maximus zu Gregor v. Naz. sagt er: Man lerne von Maximus unter Anderem: qua ratione, quae sunt maxima multiplicatione, minima sunt virtute.

[12]) Eine gewisse divisio ist nöthig zum Erkennen (dem höchsten Gut). IV, 6. S. 178.

Digitized by Google

Einerseits zwar ist diese sichtbare Welt nur ein Accidens des Wesens, nur ein Schatten der wahren Gestalt, nur ein Echo der Stimme. Denn die wahre Welt ruht in dem Verbum; die primordiales causae, deren forma intellectualis, universalis das Wort ist, sind das wahre ewige Wesen der Welt, in das diese zurückkehrt aus dem groben sinnlichen Schein. Und da ligt die Frage des Schülers nahe (L. V, 24): sage mir denn, ob das Wort Gottes, in welchem die Ursachen aller Dinge auf ewige Weise bestehen, eingetreten sei in die Wirkungen der Ursachen, d. h. in diese sichtbare Welt oder nicht? Also: ob nicht auch die Menschwerdung zum Scheine werde, wenn die Sichtbarkeit als Schein behandelt wird? Der Lehrer antwortet zuerst: Wer die Menschwerdung läugnet, der ist der wahren Religion fremd geworden. Wie er das meint, wird durch seine Lehre vom Menschen deutlicher. Er sucht zu zeigen, daß der Mensch mehr als Schein sei. Er ist nach dem Bilde der Trinität gemacht (II, 23). Die Auszeichnung der menschlichen Natur ist, die Substanzen aller Dinge in sich zu vereinigen. In ihm ist alle sichtbare und unsichtbare Kreatur zusammengeschlossen, Geistiges und Leibliches, daher er die Werkstätte heißt und die Mitte von Allem; denn in ihm ist Alles enthalten, was auf Gott folgt, auch die Engel. Man kann so einen Augenblick meinen, Erigena nehme den Anlauf, um im Menschen auch für die materielle Natur eine Bedeutung, ohnehin aber die Stätte universaler Empfänglichkeit für das universale Prinzip des Logos zu gewinnen. Aber sofort lenkt er wieder ein. So hoch steht der Mensch nach seiner Integrität betrachtet, die das Paradies ist (IV, 15). Da ist ihm das Wort der Lebenshaum, da ist er in seiner Idealwelt, in seiner Heimath. Aber in diesem Paradies waren die Protoplasten nicht zeitlich. Den materiellen Leib hat der Mensch nicht ursprünglich, sondern erst durch die Sünde (IV, 13); die Sünde aber freilich ist nicht erst eine Zeitlang nach seinem irdischen Dasein geworden, sondern fällt mit dem Eintritt in die Welt des Getheilten zusammen. Die Erlösung muß ihm daher bestehen in der Negation dieses Abfalls, in der Umwendung der Wirkungen in ihre primordialen Ursachen, in der Aufhebung des Ge-

Digitized by Google

theilten (II, 14. S. 55. IV, 15. S. 197 ff.), diesem physischen Proceß.

Es steht also dem Erigena fest, daß dieses materielle, getheilte Sein doch nicht bloßer nichtiger Schein, sondern ein Schein ist, der eine Bedeutung und Macht hat, daher auch real überwunden sein will. Nur scheint eine Menschwerdung nach diesen Prämissen unmöglich, denn an der leiblichen Natur Antheil nehmend, müßte Christus auch in die Befleckung der Sünde eingehen. Aber auch überflüssig; denn diese Zurückführung in die causas primordiales scheint ein allgemeinerer kosmischer Proceß sein zu müssen, zu welchem Christi Menschheit nichts beitragen kann, vielmehr nur die allmächtige Gottheit des Wortes.

Gleichwohl läßt er den Lehrer auf obige Frage (V, 24) weiter antworten: Er hat Knechtsgestalt und die ganze menschliche Natur angenommen; in dieser aber subsistirt die ganze Welt. So hat das Wort Gottes, in welchem Alles gemacht ist und ursächlicher Weise besteht, nach seiner Gottheit sich herabgelassen in die Wirkungen dieser Ursachen, in diese sinnliche Welt, die menschliche Natur annehmend, in der alle sichtbare und unsichtbare Kreatur enthalten ist. Und das ist deßhalb geschehen, um die Wirkungen der Ursachen, welche er nach seiner Gottheit ewig in sich trägt, nach seiner Menschheit zu retten und sie in ihre Ursachen zurückzurufen, damit diese in ihnen durch eine unaussprechliche Einigung erhalten würden. Stiege Gottes Weisheit nicht herab in die Wirkungen der Ursachen, so gienge auch die Ursächlichkeit unter; denn mit dem Untergange der Wirkungen bliebe auch keine Ursache, wie umgekehrt: denn das ist die Art solcher Verhältnißbegriffe, mit einander zu stehen und zu fallen (S. 252).

Hierin ligt der Gedanke: ohne die Menschwerdung drohte der Untergang der Welt der Wirkungen und dadurch auch der Ursachen. Wiefern aber? Hat er doch gelehrt, daß die effectus ewig bestehen in den causis primordialibus, in ihnen ihr wahres Wesen und Sein haben. Man könnte versucht sein, ihn so zu verstehen, daß ihm Christus nichts Anderes sei, als der Ausdruck des ewigen Verhältnisses, daß die effectus trotz des entgegen-

Digitized by Google

gesetzten Scheines ewig in ihren Ursachen ruhen, und diese sich ewig zu den effectus entfalten. Da wäre Christus nur Symbol einer allgemeinen und ewigen Wahrheit, der Einheit Gottes mit der Welt, vornemlich dem Menschen als der Mitte der Welt. Da sagte er dann nur: so gewiß wir als Christen glauben, daß das ewige Wort in Christus herniedergestiegen ist in die Welt der Wirkungen, und die Menschheit, in der das All ruht, ruhet in dem Worte, so gewiß ist auch daran festzuhalten, daß überhaupt das ewige Wort ewig mit der Welt der Wirkungen in Einheit ist und bleibt; und ohne dieses (ewige) Herniedersteigen der causae primordiales, deren Archetyp das Wort ist, in die Wirkungen, würden diese selbst Nichts sein. — Allein da wäre Christus nur eine sinnbildliche Figur für ein Philosophem, für ein allgemeines, unzerstörliches Verhältniß zwischen Ursache und Wirkung; er hätte da keine Bedeutung für eine reale Erlösung oder Vollendung, weil die Welt eigentlich stets in ihren ewigen Urgründen wohl bewahrt wäre. Das kann aber schon deßhalb seine Meinung nicht sein, weil er doch die Getheiltheit und das materielle Sein als ein Uebel bezeichnet, wovon eine Erlösung Noth thut. Hat jenes Uebel, mit welchem Sünde gegeben ist, gleich nicht die wesenhafte Realität, wie die Idealwelt, so beweist ihm das doch nur, daß es überwindlich, nicht aber daß eine Erlösung von diesem Scheine nicht nöthig ist.

Nun ist freilich wahr, daß dem Erigena die Erlösung zumeist in der Weisheit, in dem spekulativen Wissen besteht. Aber doch muß auch dieses erst gewonnen werden (S. 282 ff.) und ist nicht von selbst da. Vielmehr ist zunächst sein Gegentheil Gegenwart.

Und hier ist nun der Punkt, wo er den Prozeß der Vollendung der Welt an Christi Person anzuschließen sucht. In dem Eingebornen Menschgewordenen ist zuerst individuell (specialiter) die ganze Welt hergestellt worden: am Ende der Welt wird sie in ihm allgemein und generell wieder hergestellt werden. Was er an sich speziell vollbracht, wird er an Allen vollbringen, nicht blos an den Menschen, sondern an aller sichtbaren Kreatur. Denn in seiner Menschwerdung hat das Wort Gottes keine geschaffene Substanz übergangen, keine unangenommen gelassen: die mensch-

Digitized by Google

liche Natur annehmend, hat er alle Kreatur angenommen. Folglich, wenn er seine angenommene menschliche Natur wieder hergestellt hat, so hat er alle sichtbare und unsichtbare Kreatur hergestellt. Nun hat er wirklich die ganze menschliche Natur annehmend, sie in sich ganz über alles Sichtbare hinaus in seine Gottheit verwandelt (convertit). Folglich hat er die ganze menschliche Natur, die er ganz annahm, ganz in sich selbst und ganz im ganzen Geschlechte gerettet (S. 252). Christi Menschheit ist ihm dabei nicht blos in der Art die Zusammenfassung des mundus, wie jeder Mensch, sondern in Christi Menschheit sind die primitiae der ganzen Menschheit (L. V, 27. S. 257). Die ganze Menschheit ist in ihm erhöhet und sitzend zur Rechten Gottes (II, 23. S. 72). Sie ist in ihm zu Gott geworden. Und das Eigenthümliche hat das Haupt der Kirche sich selbst vorbehalten, daß seine Menschheit der Gottheit nicht blos theilhaft oder deifizirt, sondern daß sie selbst Gottheit würde (verum etiam ipsa Deitas fieret). In ihm allein ist die Menschheit der Gottheit in Einheit der Substanz adunirt (S. 252).

Daß er damit die Menschwerdung wieder auflösen und nur das Verbum als das universale Prinzip der Vollendung hinstellen wolle, kann nicht behauptet werden, obwohl er nur deßhalb so wie wir sahen sprechen kann, weil ihm die eigentliche Hauptsache in Christus nur die Gottheit ist. Ebensowenig Gewicht darf aber auch auf sein Bekenntniß zur orthodoxen Lehre von zwei Naturen gelegt werden (L. V, 25—27). Denn dazu kann er sich höchstens bekennen für Christi irdisches Leben.

Aber auf welche Weise vermittelt nun Christus unsere Rückkehr in die primordialen Ursachen? Vor allem so, daß er wie gesagt in seiner Person diese Rückkehr in Gott auf die vollkommenste Weise zuerst vollbringt, in ihm aber urbildlich, ja prinzipiell schon die der ganzen Menschheit ligt. Sodann so, daß er hiemit auch für den Adunationsprozeß außer ihm zur vermittelnden Ursache ward. Das Wort Gottes war allen vernünftigen Wesen, den sichtbaren und unsichtbaren unbegreiflich, sagt er (L. V, 25. S. 252. 253), bevor es Mensch ward, aber in der Incarnation gleichsam herabsteigend ist es erkennbar geworden. Damit

Digitized by Google

ist aber auch das Urbild dessen, was wir sein werden, erschienen. Denn (II, 14. S. 55) wenn Christus, der Alles erkennt, ja der Verstand von Allem ist, in Wahrheit Alles, was er angenommen, geordnet hat: wer wird zweifeln, daß, was zuerst an dem Haupte geschah, zum Musterbild für die ganze menschliche Natur, auch nachfolgen werde in dem Ganzen?

Freilich bleibt hiebei noch immer unerledigt, wie denn Christus ohne Sünde in diese getheilte Natur und Welt habe eintreten und also Das leisten können, was wir so eben fanden. Erlöser kann doch nicht Derjenige sein, der selbst mit der Getheiltheit behaftet ist, wovon die Erlösung nöthig ist, sondern nur Der, in welchem keine Gespaltenheit mehr ist, der die differentia mystice in spiritum aufert (II, 14. S. 55 cll. V, 20. S. 243). Ligt darin nicht, daß nur der Erhöhete Erlöser ist, wie er auch Christus den zweiten Adam deßhalb heißen läßt, weil in ihm abunirt sei, was im ersten Adam in Zertrennung (z. B. des Geschlechts) gegangen war (L. IV, 20. S. 211)? Er geht auf die Frage nicht näher ein, wie Christus, wenn er selbst erst der Befreiung von der Getheiltheit bedurfte, jenes Musterbild für uns erkennbar habe darstellen können? Jedoch konnte er hier wieder an seiner Lehre von den göttlichen Theophanieen eine Stütze finden, die ihm um so näher lag, weil er dadurch auch mit jener seiner Auffassung der Welt im Einklange bleibt, wonach diese ganze Sichtbarkeit nur ein Echo der wahren Welt, nur ihr flüchtiger Widerschein ist. Das göttliche Wesen an sich ist für die Betrachtung schlechthin unerreichbar und kann auch in der Menschwerdung nicht ganz faßbar werden. Insofern Gott überwesentlich ist, kann er also allerdings nicht Mensch werden, am wenigsten eingehen in die Getheiltheit und Gespaltenheit, z. B. der Geschlechter. Das wäre eine Negation seiner selbst, ein Abfall von sich. Insofern also Christus an jener Getheiltheit noch partizipirt, insofern ist er noch nicht der vollkommene Gottmensch (Gott in ihm noch nicht Mensch geworden und der Mensch nicht Gott). In dem historischen Christus kann daher Gott nur in einer Weise sich offenbart haben, welche zugleich eine Negation davon ist, daß er wirklich in ihm hervortrete, d. h. er kann nur

Digitized by Google

in dem Bilde sich zeigen, welches einen Willen ausdrückt, für gegenwärtig zu gelten, zugleich mit der Forderung an die Menschen, durch das Bild sich anregen zu lassen, um in Negation des Bildes sich in das Bildlose oder Urbildliche zu schwingen. In keiner einzelnen Person und Gestalt kann Gott sich nach seinem Wesen offenbaren, also auch in Christi irdischer Erscheinung nicht: an ihr offenbarte das Wort nur, wie durch einen Reflex seiner selbst, daß Gott, nicht was er ist. Das offenbart nun freilich auch die sichtbare Welt überhaupt, sofern sie ihre Wahrheit nur im Ewigen hat, und er ist folgerichtig genug, die Theophanie in Christus in Eine Reihe zu stellen mit einer multiplex theophania, wodurch das Wort ohne Ende in die Erkenntniß englischer und menschlicher Naturen eintrat (L. V, 25. 26). Das geschichtliche Leben Christi hat aber nach ihm doch das Ausgezeichnete, daß es jenes Hinausgehen über die Theophanie ins Urbildliche durch Christi Geschichte selbst fordert und erleichtert. Denn sie gestattet nicht, seinen Begriff abzuschließen mit seinem zeitlichen Leben, das noch mit Vergänglichkeit behaftet ist; seinem irdischen Dasein folgte ja seine Auferstehung und Himmelfahrt, worin objektiv die Forderung enthalten ist, nicht bei seiner irdischen Erscheinung stehen zu bleiben, sondern ihn in seiner Wahrheit zu ergreifen, wonach er alles Endliche, Getheilte, Materielle überschritten und die ewige absolute Adunatio von Gott und der Kreatur vollbracht hat. Und so wenig er Christi irdischem Leben seines inneren ethischen Gehaltes willen eine wahre Bedeutung abzugewinnen weiß: es ist ihm doch in sofern vor Anderem eine bedeutsame Theophanie, als darin schon Vorandeutungen jenes übergeschichtlichen höhern Daseins vorkommen (z. B. das Wandeln auf dem Meer, die Verklärung), in das er stufenweise durch Tod, Auferstehung und Himmelfahrt eingehen sollte, und in das er ebenso stufenweise die Menschheit und die Natur erheben wird; denn er ist in seiner Vollendung selbst Gottheit geworden.

Der Einfluß des Erigena ist im Anfang des Mittelalters kein geringer gewesen. [13]) Für einen großen Theil seiner pan-

[13]) Z. B. in dem Lib. I Exceptionum c. 24, das dem Richard von St. Viktor zugeschrieben wird, heißt er Erfinder der Theologia.

Digitized by Google

theistischen Sätze war er durch den Pseudoareopagiten und Maximus gedeckt, die auch im Mittelalter in höchsten Ehren standen; besonders aber kam ihm zu Statten, daß die ältere, romanische Mystik des Mittelalters (sec. 12), sowie die davon fermentirte Scholastik noch eine ihm sehr verwandte Seite an sich hat, sowie, daß die erste Zeit der Scholastik überhaupt dem Platonismus befreundet ist. Erst 1209 wurde aus Veranlassung der Amalricianer das Hauptwerk des Erigena von der Pariser Universität verworfen.

2. Dem Anselmus ist Gott nicht blos das unendliche bestimmungslose Meer des Seins; dieses Meer der Unendlichkeit sucht bei ihm ein Centrum, wodurch Gott sich denkt und hat. [14])

---

[14]) Auch dem Anselmus freilich ist das Allgemeine überhaupt ein selbständig Wirkliches und das Einzelne wohl die Erscheinung, aber nicht die Realität desselben. Hasse, Anselm v. Canterbury 1852. II, 98. Auch Anselms Eintheilung der Wahrheit (des Wahren) l. c. S. 112 erinnert an Erigenas Divisio. Auch Anselm sagt: Es ist Ein Wort, mit dem Gott sich und mit dem er die Kreatur spricht S. 151. In ihrer Ursache ist die Wirkung noch Eins mit der Ursache. Im absoluten Geist seien die Dinge nicht, was sie in sich sind, sondern was er selbst ist. Erst ihr Heraustreten aus dem ewigen Grunde stellt sie dem absoluten Sein gegenüber, aber auch zugleich in das schwankende Werden, das sein Nichtsein immer in sich trägt und nur in sofern ist, als es jenem seinem wahrhaftigen Seyn nach und nahe kommt S. 152. Mit demselben Gedanken, womit Gott sich denkt (se ipsum), denkt er auch die Kreatur: denn er kann sich nicht denken, ohne sich auch als das zu denken, was er ist, Grund des Anderen, des in ihm Begründeten. Gehöre doch das Non-Ipsum, der Gedanke der Kreatur, zum Ipsum selbst, sofern in der Ursache die Wirkung noch nicht Wirkung, sondern selbst die Ursache sei. In Gott sind die Dinge noch nicht Dinge, sondern eine Bestimmtheit am (schöpferischen) Denken des Schöpfers. Von diesem Denken, der Conception der Welt sucht er aber den schöpferischen Akt der Verwirklichung der Welt zu unterscheiden, um ein wirklich Anderes zu bekommen. Aber freilich vergeblich, weil sie doch schon als Dasselbe von ihm gedacht sein muß, als was sie wirklich wird (l. c. S. 217. 218). Auch Hasses Vorschlag (S. 218—220) kann hier schwerlich ausreichen: man habe sich daran zu erinnern, daß

Digitized by Google

Das bedeutet ihm die Dreieinigkeitslehre, zu der er, vom Areopagiten und Erigena bestimmt abweichend, zurückkehrt. Als

---

dem Anselm Gott als Geist das Konkreteste, Sein, Leben, Denken u. s. f. sei, daher Gott die Totalität alles Seins umschließe und zugleich wieder diese Totalität des Seins in der Einheit seines Selbstes befasse. Denn wenn die Totalität jener Momente in ihrer unendlichen Fülle=Welt, Gott aber zu ihr die Einheit sein soll, so haben wir damit noch immer keine Verdoppelung des Seins, sondern Gott ist eben die Welteinheit und die Welt Gottes Pleroma. Mit den Kategorieen des Seins, des Lebens, des Denkens, wird man nie weiter als zu einem spielenden Unterschiede zwischen Gott und Welt kommen. Findet das göttliche Denken ewig die Welt schon vor in Gottes Sein (als Idealwelt bei Erigena), so löst sich nothwendig der Schöpfungsbegriff in das Sichdenken Gottes auf. Erst ein ethischer Gottesbegriff verwehrt es, im Sein Gottes unmittelbar auch schon die Totalität der Momente, die die Welt bilden und im Denken Gottes wie seine Selbstaktualisirung, so auch die Verwirklichung jener Momente seines Seins, d. h. der Welt zu sehen; erst durch ihn kann der Unterschied und die Einheit Gottes und der Welt verbürgt werden. — Auch an dem (erigenistischen) Uebergewicht des Erkennens über den Willen leidet das Mittelalter noch lange in seiner Theologie (s. u. 368 f.). Da das Erkennen sich auf das Sein Gottes richtet, nicht auf den auch Gottes Sein bestimmenden Willen, so bleibt Alles, auch die Schöpfung einseitig unter den Gesichtspunkt der Nothwendigkeit gestellt. Gott ist da nach der Nothwendigkeit seines physischen Seins Urgrund einer Welt, und wir können Gott gar nicht denken, ohne in seinem Sein — statt durch seinen Willen — die Welt gesetzt zu denken. Dem Anselm, welcher als allgemeinsten Zweck Gottes in der Schöpfung die Manifestation seiner Gedanken setzt, ligt es nahe, auch die Manifestation des Gedankens, welcher Selbstgedanke Gottes ist, zu fordern (l. c. S. 224). Allein das ist hier der Christologie nicht so günstig, als es aussieht. Jedes Weltwesen ist hier wesentlich nur Moment der Totalität; die Einheit aber kann nicht mit einem Momente der Totalität zusammenfallen. Anders wäre es erst, wenn Christus kein einzelnes Weltwesen, sondern nur die wahre allgemeine Menschheit selbst wäre, und wenn Christi Individualität, das ihn von Allen Unterscheidende, nur in seiner einzigen Verbindung mit dem Verbum läge. Hieran streift er de fide Trin. c. 2. l. c. S. 105.

Digitized by Google

Dreieiniger ist Gott ein Ipsum, und das ist für Anselm der Ausgangspunkt für den Hervorgang eines Non-Ipsum, der Welt. Aber er bleibt dabei, daß nur Gott alles Reale sei, die Welt aber, so weit sie ist, zu Gott gehöre.

3. Bei den Viktorinern, namentlich Richard, wurde die Trinitätslehre zum Stützpunkt für eine bestimmtere Unterscheidung in Gott, welche die Mittheilbarkeit Gottes mit seiner Selbstbehauptung in der Mittheilung vereinigen sollte. Richard wirft die Frage auf: Einerseits sind Macht und Weisheit als mittheilbar zu denken. Andererseits sind die Eigenschaften Gottes seine Substanz; Macht, Weisheit, Ewigkeit ist er selbst, Gottes Substanz aber kann nicht mittheilbar sein, denn es kann nichts Höheres als Gott und nichts Gott Gleiches geben. Wie stimmt nun beides zusammen? Er antwortet: es gibt eine individuelle Substantialität, und eine allgemeine. Die erstere ist unmittheilbar, gehört nur Einem zu. Was Gott zu Gott macht, oder seine singulare Substantialität ist unmittheilbar; dagegen das Allgemeine ist mittheilbar. Das Individuelle Gottes nun ist, daß er Weisheit, Allmacht, Liebe u. s. w. ist, nicht blos hat, während wir Weisheit nicht sind, sondern haben. Individuelle Substanz nun, ein Wesen sui generis, ist ihm Gott durch seine Dreieinigkeit. Die Allgemeinheit der göttlichen Substanz hat sich innerhalb Gottes durch den ewigen trinitarischen und in sich beruhigten Proceß zugleich zur individuellen von der Welt bestimmt verschiedenen Daseinsform, die unmittheilbar, obwohl abbildbar ist, zusammengezogen.[15]) So hat Gottes Persönlichkeit durch die Trinität in sich selbst ein Pleroma, über welches er mittheilend verfügt, ohne deßhalb sich selbst aufzugeben. Nie kann er sich selbst, das was ihn zum absoluten einzigen Geist sui generis macht, mittheilen, nemlich daß der Empfangende das Empfangene nicht nur hätte, sondern wäre. Solche Selbstmittheilung hat nur in der Trinität ihre Stelle.

Nun ist aber der Zug der mystischen Sehnsucht nach Gott damit nicht befriedigt, daß sie nur gleichsam an dem unper-

[15]) Richard v. St. Viktor de Trin. L. I, 15. II, 11—13. Ritter a. a. O. 3, 559.

Digitized by Google

sönlichen Wesen Gottes Antheil hat. Sie sucht Ihn selbst, sie will nicht blos in der Sphäre des Göttlichen bleiben, welche in verschiedenem Maße an Verschiedene sich mittheilend, die verschiedenen Wesenstufen begründet. Die altgriechische Mystik war wohl damit befriedigt, vor dem Ueberseienden ehrfurchtsvoll in mystische Schauung versunken zu schweigen, in Bewunderung und Anbetung des Geheimnisses Gedanken und Rede stille stehen zu lassen, und auch noch bei Erigena hat die Mystik noch mehr den Charakter des Wissens, der Theosophie. Aber von den Viktorinern an zeigt sich schon die mächtiger werdende Subjektivität darin, daß die Mystik die Bewunderung Gottes und seines überschwänglichen Wesens nur als Vorstufe ansieht, indem sie vielmehr Gott selbst genießen will. Der heilige Affekt dieser Mystik durchbricht die areopagitischen Schranken von der ewigen Ueberschwänglichkeit und Unmittheilbarkeit Gottes, sowie die Lehren von der Abhängigkeit der niedrigeren Wesenstufen von den höheren, durch welche allein das Göttliche niedersteige und sich zu einer Art von Gegenwart in seiner Erscheinung bringe. Jener Affekt strebt vielmehr mit jugendlicher Kraft und pocht gleichsam an der Thüre auch des göttlichen Geheimnisses, an dem Heiligthume seiner Einzigkeit; es ist ihm nicht blos um die mittheilbaren göttlichen Kräfte, sondern um Gott selbst zu thun, daß er sich ihm erschließe und zu genießen gebe. Aber wie gelangt das Subjekt dazu? In solchem Verlangen ist allerdings schon ein Gottesbegriff eingehüllt, der über die physische Erhabenheit Gottes hinaus ist. Denn nur persönliche Liebe kann mit solcher Inbrunst umfaßt werden. Allein andererseits steht ja dem Richard gerade fest, daß die Einzigkeit, gleichsam Individualität, das was in Gott das Höchste ist, das Verschlossene, Unmittheilbare sei. So bleibt dieser nach Gottes Genuß verlangenden Liebe nichts übrig, als zu sagen: durch solche Liebe könne und müsse der Mensch über sich selbst hinaus entrückt und entzückt werden in das göttliche Wesen, seine Vollendung vollbringt sich durch Ekstase, also durch eine μετάβασις εἰς ἄλλο γένος, eine subjektive, mystische Transsubstantiation. Denn erst dann ist die feurige Gottesliebe befriedigt, wenn sie in Gottes Genusse,

Digitized by Google

gotttrunken aufgeht. [15a]) Und dazu ist der Mensch fähig, nicht durch seine von der Sünde geschwächte Kraft, aber durch Gott. [16])

Nüchterner war vor Richard Hugo gewesen [17]) und noch stärker war bei ihm die Subjektivität hervorgetreten. Mit der Frage über Gottes Mittheilbarkeit und Unmittheilbarkeit hat er sich nicht eingehender beschäftigt: er denkt Gottes Wesen mittheilbar. Aber vom Menschen sagt er nicht blos, daß er unendlichen Vermögens für Gott sei, sondern auch, daß er nur das werden könne durch Verdienst und Entwicklung wozu die potentia und virtus in ihm sei von der Schöpfungsgnade her. Wie er aber der objektiven Gnade und Mittheilung Gottes noch eine innere Bedeutung geben will, ist nicht deutlich. Hugo verhält sich ähnlich zu Erigena, wie Maximus zu dem Areopagiten. Es ist die Freiheit, es sind die erwachten tieferen ethischen und religiösen Bedürfnisse, welche den Hugo weder blos bei der sacramentlichen Gnade noch blos bei der speculativen Anschauung stehen bleiben lassen, — aber doch zu dem ererbten starren Gottesbegriff nur hinzutreten. Dagegen Richard von denselben tieferen anthropologischen Impulsen bewegt, ringt mit diesem Gottesbegriff, sucht ihn zu erwärmen, aber er erligt ihm und kommt statt der kirchlichen sacramentlichen zu jener mystischen Transsubstantiation. Wenn irgend etwas, so kann die Geschichte der Mystik im Mittelalter zeigen, sowohl daß es einer wirklichen Umgestaltung des Gottesbegriffes bedurfte als auch daß diese, um zu gelingen, mit einer weiteren Verinnerlichung des Lebens gleichen Schritt halten und aus noch tiefergehenden, bewußten Lebenserfahrungen resultiren mußte. Erst die evangelische Heilsgewißheit konnte der Anfang eines neuen Fortschrittes der Gottes- und Christuserkenntniß werden. Sie reifte heran durch den Fortschritt in der Erkenntniß vom Amte Christi.

[15a]) Er spricht von einem raptus, excessus etc. De contemplat. IV, 22.

[16]) Nach Albertus M. kann der Mensch Gott berühren aber nicht fassen.

[17]) Liebner, Hugo v. St. Victor 1832. Ritter a. a. O. Bd. 3, S. 507 ff.

Digitized by Google

Richards Mystik aber, deren ekstatische Art häufige Nachfolge fand, mußte nach Einer Seite sich völlig ähnlich wie Erigena zur Christologie verhalten. Der in der romanischen Mystik noch so stark nachwirkende antike, neoplatonische Gottesbegriff ließ in allen Offenbarungen Gottes, auch in Christus und den Sakramenten nur Bilder sehen, über welche hinaus in das Wesen sich zu schwingen oder entzückt zu werden die Aufgabe sei. So sucht diese Mystik Gott hinter seiner Offenbarung, im Geheimniß, in demjenigen Wesen, das doch wieder nach seinem eigensten Begriff unzugänglich verschlossen sein soll; in Demjenigen dagegen, worin er sich geoffenbart hat, glaubt sie Ihn nicht zu finden. Sie bleibt nicht mit Unrecht kalt bei dem Pompe der kirchlichen Theurgie, der Transsubstantiation der Elemente in den gegenwärtigen Gottmenschen, deren Kehrseite die ihr anstößige Verwandlung des Göttlichen in ein endliches, physisch gebundenes Ding ist. Sie verlangt nach einer innigeren Vereinigung mit Christus als der sinnlichen greifbaren, nach einer geistigen, und auf dem Boden des Geistes kann sie der Unendlichkeit göttlichen Wesens freien Spielraum gönnen, zumal sie nicht davor zurückschrickt, sondern sich darnach sehnt, in dem Meere dieser Unendlichkeit zu versinken. Ihr Sacrament ist der Genuß der überwältigenden Süßigkeit Gottes, welcher sich an das äußere Sakrament als an ein Bild anschließen kann, aber nicht daran gebunden ist. Gleichwohl wird man sagen müssen, daß der Mystik gerade Das fehlte, was die Kirche besonders in den an Christi Stelle getretenen Sacramenten nur zu reichlich hatte, aber freilich nur durch ein höheres Princip mit dem wahren der Mystik hätte vereinigen können. Denn ebenso wichtig, wie die Geistigkeit und Freiheit Gottes, welche die Mystik vertritt, ist für das Bedürfniß der Frömmigkeit das Andere, daß „die Gnade sich finden läßt an einem Orte“, daß Gott gleichsam seine physische Unendlichkeit negirt oder zusammenzieht, um für persönliche Menschen persönlich faßbar zu sein. Das letztere Bedürfniß weiß die Mystik nicht zu befriedigen, wie dagegen die Kirche in ihrer mittelalterlichen Sacramentenlehre zwar die Objectivität Gottes dem einzelnen Menschen nahe zu bringen, die Gnade sich in unablässigem Wunder für die Subjektivität immer wieder greifbar machen

Digitized by Google

zu lassen sucht, also von objektiver Seite her einer bedürfnißreichern Subjektivität mit neuen Mitteln entgegenkommt, aber ihr Ziel doch nicht erreicht, weil sie das Göttliche nicht in das Innere des persönlichen Geistes, sondern mehr nur in die äußere Natur desselben einzuführen weiß, d. h. weil ihr gerade das fehlt, worauf die Mystik einseitig und daher auch ohne Erfolg gerichtet ist. Das höhere Princip, welches die unendliche Geistigkeit vereint mit der Concretheit, ist der wahre Begriff der Persönlichkeit, oder die göttliche Liebe wie sie in Christus persönlich erschien. Durch sie wird sowohl das Bedürfniß der Mystik, Gott vor dem innersten Geiste gegenwärtig ja eigen zu haben, als das Bedürfniß der kirchlichen Frömmigkeit befriedigt, daß seine Unendlichkeit sich concentrire zur Faßbarkeit.

So wenig die Mystik des 12ten Jahrhunderts hiefür schon leistet, weil die Keime eines höhern Gottesbegriffes nur erst in ihrer Gottinnigkeit eingehüllt sind, so muß man doch sagen, daß sie ihm vorarbeitet, und so wenig sich von ihrem Gottesbegriffe aus für die Christologie ein Gewinn hoffen läßt, sofern unter dieser wirkliche Offenbarung des bildlosen Wesens zu verstehen wäre, so werden wir doch unten noch eine andere Seite dieser Mystik kennen lernen, welche wirklich Bedeutendes für die Christologie enthält, jenen früheren Gottesbegriff aber freilich hinter sich läßt.

Entschiedener windet sich die mittelalterliche Theologie von Erigenas und des Neoplatonismus Einfluß erst im 13ten Jahrhundert los. Sabellianismus und Subordinatianismus waren auch hier wieder die Stufen gewesen, durch welche die Reproduktion des Gottesbegriffes vom 11ten Jahrhundert an, (ähnlich wie zuerst sec. 3. 4.) sich vollbrachte. Der Hauptvertreter des Sabellianismus war Abälard gewesen. Der Subordinatianismus dagegen konnte zwar innerhalb der Kirche nicht mehr als nakter Arianismus auftreten, wohl aber theils sich hinter eine Art von Tritheismus verstecken, wie bei Roscellin, theils mit Sabellianismus verbinden, wie bei dem Abt Joachim von Floris (um 1200) der an Tertullians Trinität der drei Weltalter erinnert. Da sie aber die Christologie nur an wenigen unten zu besprechenden Punkten berühren, so verweilen wir hier nur noch

Digitized by Google

einen Augenblick bei Amalrich von Bena und David von Dinanto, um dann zu der Scholastik des 13ten Jahrhunderts überzugehen.

Es ist jetzt ziemlich anerkannt, daß Amalrich und seine Schule aus Erigena schöpfte, der mit ihr und mit den sabellianischen, sowie subordinatianischen Theorien des 12ten Jahrhunderts im Anfange des 13ten die kirchliche Verdammung erfuhr (vgl. besonders Concil. Lat. 1215 Mansi XXII, 981). Sein mystischer Pantheismus zog dreist die Consequenzen für Theorie und Praxis, welche ihn mit der Kirche in Collision bringen mußten. Sein Unterschied von Erigena dürfte darin bestehen, daß er schon bestimmter auf die Welt als die Wirklichkeit Gottes blickt, also des akosmistischen Hanges der bei Erigena noch mächtig ist sich mehr entschlägt, um an die Stelle der Versenkung der Welt in Gott bestimmter als Erigena in der Welt die Selbstverwirklichung Gottes zu sehen. Der erigenistische und von vielen Kirchenlehrern gebrauchte Ausdruck: Gott ist Alles, wendet sich hier, wo das Princip der Subjektivität sich schon kräftiger (auch in der Opposition gegen die kirchliche Objektivität) zeigt, schon in den andern um: Alles ist Gott, aber sensu eminenti: Der Mensch ist Gott. Dieser Satz ist freilich in dem des Erigena involvirt, aber daß er daraus entwickelt werde, dazu gehört eine völlig andere Stellung des Geistes zur Idee Gottes und zum Christenthum, als bei Erigena. Amalrich sagt zwar mit diesem: Gott sei das Wesen aller Dinge, und das Sein von Allem. Aber er will nicht bei der Beschauung des ewigen idealen Seins verweilen, sondern lehrt: Gott könne nicht in sich gesehen werden wohl aber in den Kreaturen, wie das Licht in der Luft. Die Ideen im göttlichen Verstande sind ihm nicht ewig, sondern sie haben das Werden in sich, sie schaffen und werden geschaffen. Er scheint also das Werden, die Endlichkeit in Gott selbst als eine Bestimmung seines geistigen Seins aufnehmen zu wollen. Damit ist dann auch die Welt nicht mehr Theophanie Gottes; der Pantheismus des starren Seins zu welchem Erigena noch immer hinweist ist in den Pantheismus des Processes verwandelt. Bei

Digitized by Google

einem leeren endlosen Proceß aber konnte Amalrich sich nicht beruhigen, es treibt ein theologischer Faktor in seinem Geiste. Daher sagt er weiter: Gott sei das Ende aller Dinge, denn alles werde in ihn zurückkehren um unveränderlich in Gott zu ruhen und Ein Wesen (Individuum) mit ihm zu sein. Daß er damit nicht eine Vernichtung meinen kann, erhellt aus dem Weiteren was uns von ihm aufbewahrt ist. Jeder Mensch müsse ein Glied Christi werden; Gott werde zu allen Zeiten Mensch, aber (wie es scheint) fortschreitend, als Vater in Abraham, als Sohn in Maria, während der heil. Geist täglich in uns Mensch werde. So ist ihm auch Gott allerdings im heil. Abendmahl gegenwärtig; doch wird er es nicht erst durch die Consecration, sondern diese spricht nur aus, was schon da ist, die Einheit Gottes und der Natur. Jene Rückkehr in Gott ist aber nach ihm nicht erst im Jenseits, sondern schon hier möglich. Wenn der Geist in vollkommener Liebe in Gott gerückt wird, so kehrt er aus sich in seine eigene ewige Idee in Gott zurück, verliert sich (d. h. sich als sinnlich Einzelnen) und gewinnt das wahre göttliche Sein, ist auch nicht mehr blos Kreatur noch sieht und liebt er Gott nur durch die Kreatur, sondern ist selbst der sichtbare und geliebte Gott d. h. es hat sich Gott in ihm incarnirt. [18])

---

[18]) Vgl. Hahn, Geschichte der Ketzer im Mittelalter Bd. 3, 1850. S. 182 ff. Mansi Concil. T. XXII, 1080. Dixit etiam, Deum esse essentiam omnium creaturarum et esse omnium. — Asserebat etiam Deum non videri in se, sed in creaturis sicut lumen in aëre. — Negabat idearum in mente divina aeternitatem. — Asseruit ideas quae sunt in mente divina et creare et creari. — Dixit etiam, quod ideo finis omnium rerum dicitur Deus, quia omnia reversura sunt in eum, ut in Deo incommutabiliter quiescant et unum individuum atque incommutabile in eo manebunt. — Amalricus cum suis sociis dicebat, nos esse naturalia membra Christi quia fingebat eandem animam Christi in omnibus bonis hominibus habitare. — Sic Deum locutum fuisse in Ovidio sicut in Augustino. — Pater in Abraham incarnatus, Filius in Maria, Spiritus S. in nobis quotidie incarnatur. Hanc insaniam nisus fuit ponere Amalricus — spiritum rationalem, dum perfecto amore fertur in Deum, deficere penitus a se ac reverti in ideam propriam, quam habuit immutabiliter — in Deo.

Digitized by Google

Verwandt hiemit ist auch die Lehre des David v. Dinanto, daß Gott der Stoff (esse materiale) wie das Formprincip in allen Dingen sei. [19])

Der offener hervortretende, der Mystik entfremdetere Pantheismus und der widerkirchliche Ton dieser Männer war ohne Zweifel eine der Haupturſachen, daß mit Erigena und mit dem Neoplatonismus vom 13ten Jahrhundert an gebrochen wurde. Die aristotelische Philosophie trat ihre Herrschaft noch in der ersten Hälfte sec. 13 an.

4. Die Scholastik dieses Jahrhunderts sucht bestimmter dem Pantheismus sich zu entziehen und den christlichen Gottesbegriff zu gewinnen. Aber sie hängt doch in Thomas von Aquino mit den früheren Standpunkten in Form und Inhalt noch enge zusammen. Hatte Anselm aus dem Glauben heraus speculirt, Abälard dagegen das Wissen und Begreifen zum Fundament des Glaubens gemacht; hatte darauf Richard das übernatürliche mystische Schauen als das wahre Organ der Gotteserkenntniß aufgestellt, so stellt dagegen Thomas zwei einander ergänzende Erkenntnißarten zusammen, entsprechend zwei verschiedenen Wissensgebieten. Der eine Theil der Gotteswissenschaft ist beherrschbar von der Vernunft, dem begrifflichen Erkennen zugänglich; das ist natürliche Gotteswissenschaft, Metaphysik; Der andere höhere Theil übersteigt wesentlich die Vernunftkraft, ist für sie unerfaßbar, nur durch positive Offenbarung dem Glauben gegeben und durch Hinausgehobenwerden über sich selbst in Gottesgenuß oder Gottesschauung erreichbar. Also zwar nicht mehr alle wirkliche Gotteserkenntniß wird mit dem Areopagiten in jene mystische übernatürliche Schauung versenkt; die Welt wird nicht mehr als bloßer Schein oder als bloße Theophanie mit Erigena angesehen: der Geist hat schon ein ener-

[19]) Hahn a. a. O. S. 189. Er schrieb ein Buch de Tomis oder Divisionibus was an Erigenas Werk erinnert. Auch Werke arabischer Naturphilosophen und Commentatoren aristot. Werke von Avicebron und Algazel verbreiteten unter Aristoteles Namen pantheistische Sätze, daher das Pariser Concil i. J. 1209 den Aristoteles verdammte. Aber das Verbot wurde bald antiquirt.

Digitized by Google

gischeres Bewußtsein des Seins und das kommt auch der Welt beides aber der Lehre von der Erkenntnißkraft des Geistes zu Gute. Aber das Höchste und Beste soll doch der Vernunft schlechthin unzugänglich, nur durch eine Art von intellectualer Magie erreichbar sein; und dieses Höchste, alle Begreiflichkeit Uebersteigende wird als der Zweck gedacht, wozu der Mensch geschaffen ist, so daß auch hier im Hintergrunde nur eine Vollendung, welche des Menschen Ende wäre, übrig bleibt. Ein Ineinanderarbeiten der beiden Erkenntnißarten in dem christlich erleuchteten Geist geht über den Gesichtskreis auch eines Thomas hinaus; und schon hieraus erhellt, daß Thomas in letzter Beziehung das Göttliche und das Menschliche nur als exclusive Größen zu fassen weiß. Wir wollen nicht dabei verweilen, wie mit diesem absoluten Supernaturalismus auf dem Erkenntnißgebiet auch der Prototyp für die Art gegeben ist, wie das Subjekt an der göttlichen Heilsgnade allein Antheil erhält, wie die magisch wirkende Gnade und die Transsubstantiation für diesen Standpunkt nothwendig sind. Auch welche Folgen sich hieraus für die Christologie, wäre sie erst neu zu formiren gewesen, ergeben hätten, leuchtet von selbst ein. Aber hier ist noch ein Blick auf die natürliche von Thomas mit besonderer Liebe ausgeführte Gotteslehre zu werfen, um zu sehen, welche Stellung zur Christologie sich auch von da aus ergeben muß.

Thomas läßt zwar die Welt nicht durch ein Leiden Gottes, wie der alte Emanatismus entstehen, auch ist sie ihm nicht unmittelbar schon mit Gottes Sein gegeben. Sie entsteht ihm durch den thätigen Schöpferwillen, ja er spricht dabei auch von Gottes Güte. Aber näher betrachtet ist dieser Wille ihm nicht die letzte Causalität sondern nur Durchgangspunkt und Werkzeug für eine hinter ihm liegende Ursache. [20]) Diese Ursache ist nicht die göttliche Liebe, sondern der göttliche Verstand, durch welchen der Wille in der Weise einer ihn beherrschenden Nothwendigkeit bewegt wird, dem gegenüber also der Wille doch wieder leidend

[20]) Vgl. H. Ritter a. a. O. Bd. IV, 286 ff. Anders Braniß, Gesch. d. Philosophie seit Kant. Erster Band, Einleitung S. 444 f.

Digitized by Google

ist. Dieser göttliche Verstand aber enthält als oberste Zweckeinheit nicht die Idee einer ethischen Welt: die Produktion dieses Gedankens wäre als ethische That nicht reiner Verstandesakt, sondern Akt der Liebe, und es wäre also vielmehr auf diese zurückzugehen gewesen; sondern der göttliche Verstand ist nichts als der lebendige Spiegel der Fülle und Schönheit des göttlichen Seins und Lebens. Ueber diese physischen und ästhetischen Kategorieen kommt Thomas nicht hinaus. Gott denkt und weiß die Welt, sagt er, indem er sich selbst denkt. In ihm ist nemlich ein unmittheilbares Wesen und ein mittheilbares. Indem Gott das Letztere denkt, denkt er nothwendig die Welt, und dieses Denken determinirt seinen schöpferischen Willen. Indem er nemlich sich mittheilbar denkt, denkt er ein Anderes, an das er sich mittheile, und das ihm dadurch ähnlich sei. Dieses Denken aber ist schöpferisch. Und da er in seinem Wesen alle möglichen Formen und Maße seiner Mittheilbarkeit denkt, so sind in seinem Sichdenken auch alle möglichen Arten der Wesenclassen gesetzt. Die Einheit all dieser Möglichkeiten, die Wirklichkeit werden, ist die Welt, in der der Mensch das Band zwischen der bloßen Natur und dem reinen Geiste ist. Die Weltwesen sind unter einander durch den verschiedenen Antheil an der göttlichen Realität verschieden, der sie constituirt. Von Gott, der freilich allein der ursprünglich Mittheilende ist, unterscheiden sie sich so nicht durch ihr substantielles Wesen; denn dieses stammt gleichsam aus der divisio der göttlichen Natur durch den Intellectus und nach dieser Seite ist der Unterschied nur ein quantitativer; Gott ist das absolute Quantum der Realität, die Weltwesen partielle Realitäten, die ihm nur ähnlich sind. Aber gerade diese quantitative Unterscheidung Gottes nicht blos von den Einzelwesen sondern auch von der Welteinheit ist auch wieder eine unübersteigliche Kluft zwischen Gott und zwischen der Welt, die nur dieser unvollkommenen Mittheilung ihr für sich Bestehen verdankt. Wäre die Mittheilung vollkommen, so wäre auf diesem Standpunkt die Welt selbst nicht mehr, sondern nur Gott: und doch ist diese unvollkommene Mittheilung auch als Ursache der Unvollkommenheit der Geschöpfe gedacht, die mithin, wenn sie nicht

Digitized by Google

die Idee ihrer Vollendung fallen lassen, jene vollkommene Mittheilung erstreben müssen, welche ihr Ende wäre. Sofern aber die Welt besteht, ist auch die Mittheilung Gottes nothwendig unvollkommen, Gottes Sein nicht adäquat, und selbst der Gedanke der Ergänzung des Einzelnen durch das Universum oder kirchlich ausgedrückt durch den mystischen Leib der Kirche kann da nur ein Palliativ sein. Noch weniger kann folgerichtig hier von einem vollkommenen Sein Gottes in Einem, Christus, die Rede werden. Was Anderes ist aber von dem Allem die Ursache, als daß der Gottesbegriff auch hier in der physischen Kategorie des unendlichen Wesens festgehalten ist, diese quantitative Unendlichkeit des Seins aber, die freilich für sich mit der Endlichkeit schlechthin incongruent bleibt, als Gottes höchste Herrlichkeit und innerstes Wesen vorgestellt ist? Die christliche Idee von Gott als der Liebe ist wohl im Glauben da; aber das Erkennen hat sie noch nicht zu ergreifen vermocht. Sie spielt herein in das Gebiet des sich immer mehr christianisirenden Denkens, denn sonst wäre auch nicht von Gottes Mittheilung die Rede; aber sie bewältigt nicht den antiken Gottesbegriff; und so bleibt es bei einer Zwittergestalt, — dem Gepräge der romanischen Kirche und Theologie.

Duns Scotus endlich macht allerdings insofern einen bedeutenden Fortschritt in seinem Gottesbegriff, als er den Willen Gottes nicht als etwas blos Werkzeugliches, durch Gottes Denken Determinirtes, sondern als das Primäre im Verhältniß zur Welt setzt. Auch ihm ist Gottes inneres Wesen schlechthin transcendent. Als trinitarischer ist er aber nach Scotus so in sich befriedigt, daß keine Nothwendigkeit des Denkens oder des Seins ihn zur Weltschöpfung determinirt, sondern es ist rein sein Wille, daß eine Welt und daß diese Welt ist. Dieser Wille aber hat keinen weiteren Grund. Es ist kein Gedanke der Weisheit, es ist kein Impuls der Liebe, der ihn bewegt, sondern wir haben bei dem positiven Factum stehen zu bleiben, daß Gott die Welt hat schaffen wollen, daß er das Sittengesetz, das er gab und nicht ein anderes aufgestellt hat, und nur das ist mit logischer Nothwendigkeit gegeben, daß wir, einmal von

Digitized by Google

ihm geschaffen, auch eine wesentliche Beziehung zu ihm haben, und ihm ähnlich sein sollen. Gott ist hienach in letzter Beziehung, im Verhältniß zur Welt nur die Willkür. Der Unterschied zwischen ihm und uns ist, daß er die absolute Willkür ist, und wir die relative, ihm, dem Herrn verpflichtete. Aber daraus folgt weiter, daß von einer inneren Wirkung des Geistes in uns, die nicht Negation unseres Wesens wäre, sondern dessen Verwirklichung diente, die Rede hier nicht sein kann, wie auch daß für eine absolute Selbstmittheilung Gottes an die Welt keine Stelle bleibt. Und obschon mit dem Willen wenigstens die Form für das Ethische gewonnen ist, so ist doch das Ethische selbst nicht als nothwendiger Inhalt dieses Willens gedacht; es hat hier sogar eine noch zufälligere Stellung als bei Thomas. Die absolute Form der Freiheit, deren Inhalt das Ethische sein müßte, ist zu solcher Selbstgenugsamkeit angespannt, daß sie zum Ethischen sich nur wie spielend verhält, in einer vermeintlich höheren, übersittlichen majestätischeren Sphäre ihr eigentliches Sein hat. Aber dieses angeblich übersittliche Sein, wenn auch als Wille gedacht, ist in Wahrheit vielmehr untersittlich. Der Wille als Willkür ist ebensosehr nur physisch, wie der von etwas Anderem als er selbst determinirte Wille des Thomas. [21])

Es erhellt zum voraus, daß die betrachtete Gotteslehre der Hauptrepräsentanten der romanischen Zeit der Christologie nicht eben sehr günstig sein konnte. Nicht minder aber auch, wie sie

[21]) Die Transcendenz des Gottesbegriffes, wie die Scholastik sie aufstellt, bildet eine solche Scheidewand zwischen Gott und Jesu, daß Letzterer nie im Stande ist, den ganzen Logos aufzunehmen, sondern dieser bleibt immer noch um so mehr außer Jesu, als, dem physischen Gottesbegriffe gemäß, auf die Unbegrenztheit und Unendlichkeit Gottes der Hauptaccent fällt. Duns Scotus und Albertus der Große stellt sogar die Aehnlichkeit zwischen dem Unendlichen und Endlichen in Abrede; vgl. Ritter, Geschichte der christlichen Philosophie Bd. IV, 197. 380 ff. 382. 273. Nach Thomas aber kann Christus folgerichtig nur der höchste Grad des Antheils an dem mittheilbaren Wesen Gottes, strenge gesprochen nicht das Gottsein zugesprochen werden. Vgl. auch Richard v. St. Vict. de Trin. I, 15. II, 11. 12.

Digitized by Google

in verschiedener Weise geeignet war, zu jenen falschen Surrogaten eines lebensvollen und wirksamen Bewußtseins von der Bedeutung der Person Christi Erlaubniß, Anlaß, Unterlage zu geben, endlich theils durch die Lehre von der Gnade theils von der Kraft oder göttlichen Natur des Menschen die Menschwerdung Christi fast entbehrlich zu machen und ihre reale Bedeutung für das Leben des Einzelnen und der Kirche herabzudrücken. [22])

Treten wir nach dieser Einleitung in die Geschichte der scholastischen Christologie selbst ein.

---

[22]) Die Nothwendigkeit der Menschwerdung Gottes wird daher nicht zufällig von den meisten Scholastikern in Abrede gestellt, selbst von Thomas, wie denn das Pantheistische in seinem System theils der Menschwerdung Gottes vorgreift, theils sie entbehrlich macht. Gottes Gnade hätte auch ohne Menschwerdung an sich dasselbe erreichen können, was durch sie.

Digitized by Google

Dritter Abschnitt.

Erstes Kapitel.

Der Nihilianismus und seine Bekämpfung.

Die Geschichte unseres Dogma zeigte schon bisher, daß um des Uebergewichtes der göttlichen Seite in Christus willen seit dem 5. Jahrhundert ein sich allerdings immer verfeinernder Doketismus die Idee des Gottmenschen unablässig bedrohte, und vornemlich nur mit Hülfe des Abendlandes niedergehalten wurde, welches bei der Feststellung der Zweiheit der Naturen und deren Durchführung in einer Zweiheit von Willen, Thätigkeiten und Wirkungsweisen immer das entscheidende Wort sprach, so daß der Adoptianismus nach dieser Seite nur eine Uebertreibung der abendländischen Orthodoxie zu nennen ist. Aber vom 9. Jahrhundert an gewahren wir, wie das Abendland demselben Zuge zur Verflüchtigung der menschlichen Seite, den es im Morgenlande stets bekämpft hatte, verfällt. Wenn der Adoptianismus die alte abendländische Richtung auf die Zweiheit folgerecht fortzubilden gesucht hatte, so hat die abendländische Kirche, indem sie ihn von sich wies, mit den Consequenzen unbewußt schon auch die Prämissen zu bekämpfen begonnen, daraus sie flossen.

Es ist freilich nicht der alte Doketismus oder Eutychianismus oder Monophysitismus, dem sie verfällt; die Verwerfung der alten Häresen wird vielmehr traditionell fortgeführt. Aber das Lebensinteresse der Frömmigkeit wirft sich wie gezeigt auf Surrogate Christi, die

Digitized by Google

ihm wesentlich nur die Bedeutung des Logos in vergangener Menschwerdung für die Frömmigkeit übrig lassen.

Anzeichen davon, daß die menschliche Seite Christi für das Mittelalter zurücktritt, liegen im Allgemeinen schon in der großen Bedeutung, welche die areopagitische Mystik im Abendlande seit Erigena gewann und auch behielt, als Erigenas Autorität schon verdächtig geworden war; ferner in dem, was wir bereits über die älteste Mystik des Mittelalters, namentlich die der Viktoriner gefunden. Es bleibt uns nun aber noch die eigentliche kirchliche Scholastik zu betrachten übrig.

1. Peter der Lombarde behandelt die Christologie im dritten Buch seiner Sentenzen (Distinct. I—XXIII) in ziemlich genauem Anschluß an den Damascener. Das ihm Eigenthümliche, bei dem wir stehen bleiben, kann schon eine Probe der scholastischen Kunst abgeben, in Aufwerfung neuer oder Beantwortung alter Fragen, die wenig religiöses Interesse herausfühlen lassen, Scharfsinn und Verstand zu beweisen. Er meint, die Menschwerdung hätte auch durch den Vater und den heiligen Geist geschehen können; es sei nur angemessen gewesen, daß derselbe durch den die Welt ward sie auch erlöste, wie auch angemessener die Sendung dessen sei, der von einem Andern als dessen, der von Keinem ist. „Der Sohn wird gesandt von dem, von dem er geboren ist“ (worin unzweifelhaft etwas von Subordinatianismus latitirt). Andere Gründe sind ganz formal, z. B. damit nicht, wenn der Vater oder Geist der Menschensohn würde, der, welcher Vater ist in der Trinität, Sohn würde in der Offenbarungswelt, und so diese und jene ihre Correspondenz verlören (Distinct. I). Die menschliche Natur, die der Sohn annahm, ist nicht blos eine Eigenschaft, sondern eine Natur, Leib und Seele umfassend, oder die Substanz der Menschheit. Nun ist freilich der Leib und die Seele nicht Eine Substanz, sondern jede Person hat zwei Naturen oder Substanzen, die leibliche und die geistige, aber das Eine Wesen der Menschheit, zu welchem jenes beides gehört, hat er angenommen. Er nahm dieses so an, daß seine Menschheit aus der Jungfrau, durch den heiligen Geist gereinigt, frei von aller Befleckung der Sünde war, nur daß die der Menschheit anhaf-

Digitized by Google

tende Strafe, vermöge seines Willens, zurückblieb. Auch die Jungfrau hat der heil. Geist vorher ganz von der Sünde gereinigt und selbst vom Zunder derselben befreit, nach den Einen durch Vernichtung, nach Andern durch solche Minderung, daß sie nachher nie in den Fall kam zu sündigen, wie auch der heil. Geist in ihr die Kraft ohne männliches Zuthun fruchtbar zu werden vorbereitete (Dist. III). Ob er wohl dem Fleische nach in den Lenden Adams und Abrahams war, so hat er doch, wie Augustin lehrt, nicht in Adam gesündigt; denn er stammt von ihnen nicht in Folge der Concupiscenz des Fleisches; in dieser Beziehung war er nicht in den Vorvätern.

Die Thätigkeit des Sohnes bleibt freilich in der Menschwerdung die Hauptsache, aber sie schließt die des heil. Geistes nicht aus, so wenig als die des Vaters. Die Werke der Trinität sind nach Augustinus untrennbar. Christi Menschheit ist aber nicht aus der Substanz des heil. Geistes; er kann auch nicht Sohn desselben genannt werden, obwohl er durch ihn in sofern ward, als durch ihn aus Maria der Stoff zubereitet wurde für die Einigung mit dem Worte (Dist. IV).

Länger verweilt er bei der Frage, ob des Sohnes Person oder Natur die Menschheit angenommen, sei es die Person derselben oder die Natur (s. o. S. 188). Leicht sei die Antwort in sofern, als weder des Sohnes Natur noch Person eine menschliche Person angenommen habe, vielmehr des Sohnes Person habe die menschliche Natur sich angeeignet. Aber die Frage bleibe übrig, ob auch die Natur des Sohnes die annehmende war, und sie sei unentschieden; das 6. und 11. toletanische Concil (i. J. 597 u. 653) entscheide sich dahin, daß allein der Sohn und nicht die Trinität den Menschen in die Eigenthümlichkeit seiner Person, nicht aber in die Einheit der Natur, die der ganzen Trinität gemeinsam ist, aufgenommen habe. Die göttliche Natur sei die Einheit in der Dreieinigkeit, diese Einheit habe die Maria nicht geboren, sondern nur den Sohn, obwohl die ganze Trinität bei der Bildung des angenommenen Menschen mitwirkte. Augustinus dagegen scheine die Natur, die auch dem Vater zukömmt, als Mensch geworden zu denken. De trini-

Digitized by Google

tate lib. I. cap. VII, 11 sage Augustin: Christus sei, Knechtsgestalt annehmend, unter sich selbst erniedrigt; denn er habe die göttliche Gestalt, in der er dem Vater gleich war, in ihr nicht verloren. Diese göttliche Gestalt müsse die Fülle der göttlichen Natur sein, und ähnlich spreche Hilarius und Hieronymus. [1])

[1]) Diese Frage war auch zwischen Roscelin und Anselm um 1092 zu einer ausführlichen Verhandlung gekommen. Roscelins Nominalismus forderte Tritheismus, den er dann theologisch durch die Behauptung rechtfertigen wollte: wenn man die Personen in der Trinität nicht als tres res per se (separatim) oder als drei Individuen ansehe, sondern sie mit einer gemeinsamen Natur denke, so müßte auch Vater und Geist Mensch geworden sein. Daher sei zu sagen, die drei Personen seien nur Eins in Macht und Willen (Zwecken); denn nur so sei es möglich, daß allein der Sohn Mensch ward. Aehnlich Gilbert de la Porret. Anselm nun verwirft den Tritheismus; die drei Personen seien nur drei Relationen in Gott (wie später Innocentius III. Epistol. T. 1. Paris. 1682. S. 544 zweifelt, ob auf die drei Personen nomina propria anwendbar seien. Die Kirche lehre numerisch Einen Gott; die Einheit der Personen bestehe nicht blos in der Zugehörigkeit zu Einer Gattung (sei nicht blos generisch), sondern sie wolle eine vollkommene Einheit, die Gott eben durch die Dreiheit der auf einander bezogenen zusammengehörigen Personen sei). Auf jene Instanz Roscelins aber antwortet Anselm: für Roscelin, der den ganzen Gott in drei Individuen theile, wäre es gerade behufs wahrer Menschwerdung Gottes nöthig, daß alle drei Personen Mensch würden; für die Kirche nicht, weil sie in dem Sohn einerseits durchaus denselben Gott ganz sieht, wie im Vater, andererseits aber doch in einer andern Relation, oder weil sie Unterschiede in dem Einen Gott hat, so daß nicht alles, was dem ganzen Gott im Sohn zukommen muß, auch dem Vater zukommen müßte. Anselm geht aber noch weiter. Er sagt, es sei auch nicht möglich, daß der Vater und der Geist zugleich Mensch würden mit dem Sohn. Sie könnten es nur um der gemeinsamen Natur willen. Aber die Kirchenlehre lasse ja die Incarnation nur als eine Einheit der göttlichen und menschlichen Person gelten; auf die göttliche und menschliche Natur also beziehe sich die Incarnation nicht. Die göttliche Person sei Mensch geworden, sei Eine Person mit der aufgenommenen Menschheit, aber nicht die Natur. Sonst hätte sich die Gottheit in die Menschheit verwandelt und umgekehrt. So entscheidet sich also Anselm dafür,

Digitized by Google

Er selbst nun entscheidet sich dafür: des Sohnes Person habe die menschliche Natur angenommen, aber auch die göttliche Natur habe sich mit der menschlichen in dem Sohne geeinigt und sie sich angeeignet. Zwar die beiden Personen, Vater und heil. Geist,

---

daß nicht die göttliche Natur des Sohnes Mensch geworden sei, sondern die Person; eine Behauptung, deren Consequenzen ihm offenbar noch nicht vor Augen stehen. Er schließt damit: wenn nun aber nur die göttliche Person und nicht die Natur bei der Menschwerdung betheiligt sei, so könne man offenbar nicht mehr davon reden, daß die drei Personen Mensch geworden seien in Christus, es wäre denn, daß mehre Personen Eine Person werden könnten (vergl. Hasse Anselm II, 291 — 305). Im folgenden Jahrhundert nennt auch Abälard das Besprochene als eine Streitfrage, Autoritäten für und wider werden in seiner Schrift Sic et Non aufgeführt. Der genannte Gilbert will Gottheit (Wesen, Natur Gottes) von Gott unterscheiden, und nicht jene Mensch werden lassen, sondern nur Gott, d. h. die Person und zwar des Sohnes (vergl. Baur II, 516. 517).

Wie an diesem Punkte die Christologie von dem Streit zwischen Realismus und Nominalismus gleich bei seiner Entstehung berührt wird, so auch, wie schon Anselm sieht, noch an einem andern (Hasse, a. a. O. S. 105. Anselm de fide Trin. c. 2). Er sagt: wer nicht weiß, daß der Mensch etwas ist, auch abgesehen von den Individuen, der wird, wenn er von dem Menschen reden hört, immer nur eine einzelne Person sich vorstellen, und wie will Der den Satz verstehen: daß der Logos den Menschen angenommen, d. h. eine andere Natur, nicht eine andere Person. Der Nominalismus mußte auf die Persönlichkeit der menschlichen Natur dringen, weil er das gemeinsame Menschliche, das Generische nicht als real, sondern nur als subjektives Produkt ansah, die Realität der Menschheit Christi nur mit ihrer Individualität hatte. So jedoch nur in den roheren Anfängen des Nominalismus, wo sich die platonischen Universalia ante rem und die nominalistischen post rem schroff gegenüber standen. Später hat auch der Nominalismus sich zu universalia in re bekannt und darin mit Recht gerade eine Steigerung der Bedeutung der Individualität gesehen. — Man sieht aus dem Gesagten zugleich, wie der Realismus zu der oben angeführten Ansicht kommen konnte, daß Christi Menschheit nur die allgemeine menschliche Natur, ohne irgend welche Besonderheit sei; — was für eine mystische Christologie benützt werden konnte —; dieses nemlich so lange, als man

Digitized by Google

haben die Knechtsgestalt nicht angenommen, aber die göttliche Natur sei damit nicht von der Menschwerdung ausgeschlossen.[2]) Wenn Kirchenlehrer sagen: Das, was dem Sohn eignet, aber nicht, was der Trinität gemeinsam ist, hat einen Menschen angenommen, so sei das so zu verstehen: nicht gleichmäßig in den drei Personen, sondern eigentlich nur in der des Sohnes habe sich die göttliche Natur mit der menschlichen geeinigt. Das sei auch die Meinung des Damasceners (L. III. cap. VI). Er wolle sagen, die Fülle der göttlichen Natur und nicht blos ein Theil sei in der Person des Sohnes geeint mit der Menschheit. Doch meint er: der Ausdruck, „die göttliche Natur sei Fleisch geworden," unterbleibe besser. Jeder einzelne Mensch habe ja auch die ganze

---

Persönlichkeit und Individualität nicht unterscheidend mit jener auch diese der Menschheit Christi glaubte absprechen zu müssen. Da konnte dann auch die Frage entstehen, die Innocentius III. a. a. O. S. 545 aufwirft, ob der Menschheit Christi ein Eigenname zukomme? Der Realismus wäre über diese Frage für Christus erst hinausgekommen, wenn er in Christi Menschheit nicht blos das allgemein Menschliche, welches nach Abstraktion von den Individuen übrig bleibt, sondern die verwirklichte wahre Idee der Menschheit gesehen hätte, die weit mehr, als in der adamitischen Menschheit zum Vorschein kommt, in sich enthält; denn da hätte die Menschheit in Christus zugleich eine Einzigkeit und daran ihre Individualität gehabt. Sie wäre dann freilich eine Erscheinung, zu der die Idee der Menschheit, wie sie in der göttlichen Conception lag, ewig tendirte. Ihr Erscheinen in der Wirklichkeit einer Person läge so ewig in der Weltidee. Indem aber an diesem Punkt eine historische Persönlichkeit in der göttlichen Idealwelt selbst gründete, und ein constitutives Moment derselben bildete, wäre die platonische Idealwelt für die die Personen Accidentien sind an einem entscheidenden Punkte durchbrochen; sie müßte sich nun insgesammt in einen göttlichen Rathschluß umwandeln, der Personen, Geschichte und einen ethischen Organismus von Personen statt der unbeweglichen, abstrakten Ideen Platons zum Inhalte hat. Wir werden bald sehen, daß schon sec. 12 eine Richtung diesen Weg einschlägt (s. u. S. 389 ff.)

[2]) Das Later. Concil v. J. 1215 (Mansi XXII, 981) braucht sogar den Ausdruck: Unigenitus Dei filius J. Ch. a tota Trinitate communiter incarnatus.

Digitized by Google

menſchliche Natur in ſich, und doch könne von ihm etwas gelten, was von Andern nicht. Ein Grund, der freilich ziemlich tritheiſtiſch klingt, ſofern hier verfahren wird, als wäre die Einheit in Gott nur die generiſche, wovon er ſonſt ſehr weit entfernt iſt. Würde er dagegen die göttliche Natur realiſtiſch als das den Perſonen Gemeinſame auch hier feſthalten, ſo müßte er, um nicht auch Vater und Geiſt wenigſtens ihrer Natur nach als Menſchgeworden zu bezeichnen, mit Anſelm die Menſchwerdung auf die Perſon des Sohnes ohne ſeine Natur beſchränken. Was wäre dann aber eigentlich durch die Menſchwerdung der Menſchheit zu Gute gekommen, wenn doch die ganze Fülle des göttlichen Weſens in der Natur ligt, dieſe aber bei der Menſchwerdung nicht betheiligt wäre? Eine Perſon ohne ihre Natur iſt leer, inhaltslos — die Menſchwerdung Gottes iſt da ein bloßer Schein geworden. Die Schwierigkeit iſt alſo nicht gelöst. Er fügt bei: die göttliche Natur hat die menſchliche zwar angenommen, d. i. die menſchliche Geſtalt mit ſich geeinigt, aber nicht zur Eigenthümlichkeit und Einheit mit der göttlichen Natur. Die Naturen blieben in ihrer Eigenthümlichkeit, und ſo kann man nicht ſowohl ſagen, die göttliche Natur ſei Menſch geworden, als: der Sohn Gottes. Eine menſchliche Perſon aber nahm er nicht an. Denn jenes Fleiſch und jene Seele war noch nicht in eine Perſon vereinigt, ſondern ſie wurden erſt unter einander geeinigt in demſelben Nu, da ſie mit dem Worte geeinigt wurden. Mithin beſtand noch keine Perſon aus Leib und Seele, ſondern eine Perſon wurde erſt durch die Annahme. Was das Wort annahm, das war nicht eine aus Seele und Leib zuſammengeſetzte Perſon und das Wort empfieng keine menſchliche Perſon, ſondern Leib und Seele empfangend, hat es ſie unter einander und mit ſich ſelbſt geeint, und indem es ſie einigte, empfangen. Aber wie iſt, das wäre die Hauptfrage, dieſes Empfangen und dieſe Einigung zu denken? Diß führt ihn nun (Dist. VI) auf jene Erörterung, die ihm den Vorwurf des Nihilianismus zugezogen hat (Dist. VI. VII).

Er unterſucht, was denn die Menſchwerdung des Sohnes Gottes bedeute, und was als ihr Reſultat zu bezeichnen ſei? Nach ſeiner Art befragt er „die Weiſen“ der Vorzeit und

Digitized by Google

Gegenwart und theilt die Ansichten in drei Klassen. Die erste, die wir am besten die des Cyrill von Alexandrien nennen können, hat ihren adäquatesten Ausdruck darin, daß nicht blos Gott Mensch, sondern eben dadurch auch der Mensch Gott geworden sei. Hienach hätte Gott angefangen, ein menschliches Vernunftwesen zu sein, das er zuvor nicht war; und jenes menschliche Vernunftwesen fieng an Gott zu sein, nicht von Natur, noch durch Verdienste, sondern durch Gnade, so daß in Christus die Menschheit prädestinirt war, Gottes Sohn zu sein. Nach dieser Auffassung ist in Christus die Menschheit übergegangen in das Sein Gottes, ohne darin unterzugehen; und zwar dadurch, daß die Gottheit sie sich aneignete und zu einem Momente ihres eigenen Seins machte.

Die zweite Auffassung ist der Sache nach die herrschende kirchliche, besonders von Joh. v. Damaskus vertreten. Nach ihr ist der Sinn des Satzes, „Gott ist Mensch geworden" dieser: Gott hat angefangen in zwei Naturen seine Subsistenz zu haben, oder aus drei Substanzen: Leib, Seele, Gottheit zu sein; der Sinn des Satzes: „der Mensch ist Gott geworden" aber: Jesus Christus ist nur Eine Person, einfach vor der Incarnation, nach ihr zusammengesetzt aus Gottheit und Menschheit. Da nun die Person keine andere ward als zuvor, sondern diese selbige Person, die einfach war, nun auch zur Person des Menschen geworden ist, so kann auch gesagt werden, der Mensch ist Gott geworden. Nicht jene Person ist geworden, sondern sie ist nur auch zur Person des Menschen oder zusammengesetzt geworden. Diese eine Person, sofern sie vom Vater und Geist unterschieden ist, hatte die charakteristische Eigenthümlichkeit der göttlichen Sohnschaft des Wortes Gottes gebildet; sie bildete auch die charakteristische Unterschiedlichkeit der Menschheit, wodurch diese verschieden ist von der Mutter und den übrigen Menschen; beide Naturen bleiben in Christus aufbewahrt, nach der Einigung aber nicht wie besonders gelegte Theile, sondern als unter sich geeint zu einer zusammengesetzten Hypostase. Das ist eine substantielle, d. h. wahre Einigung, obwohl nicht aus den zwei Naturen eine dritte Eine zusammengesetzte Natur wurde, sondern sie sind nur

Digitized by Google

geeint zu der einen zusammengesetzten Person des Sohnes Gottes, das Kreatürliche blieb kreatürlich und das Unkreatürliche unkreatürlich, das Sterbliche sterblich, das Unsterbliche unsterblich, und ebenso das Umschriebene und das Unumschriebene.

Als dritte Ansicht führt er diejenige an, welche nicht blos in Abrede stellt, daß göttliches Sein zu menschlichem geworden sei und umgekehrt, sondern auch, daß eine aus den Naturen zusammengesetzte Natur wurde, ja daß überhaupt in der Menschwerdung ein Mensch oder eine Substanz aus Leib und Seele, zusammengesetzt oder geworden sei. Die Einigung habe nicht bewirkt, daß aus zweien oder dreien (Leib, Seele, Gottheit) Eine Natur oder Person ward oder zusammengesetzt wurde, sondern daß mit Leib und Seele als einem Gewande (indumentum) das Wort Gottes bekleidet wurde, um den Augen der Sterblichen angemessen zu erscheinen. In die Einheit seiner Person nahm hienach Christus jenes Beides nicht so auf, als ob jenes Beides oder ein aus ihnen zusammengesetztes Wesen eine Person mit dem Worte, oder selbst Wort geworden wäre, sondern nur sofern durch den Zutritt jener zwei keine Mehrung der Personenzahl eintrat, und weil des Wortes Person, die zuvor ohne das Gewand war, durch dessen Annahme weder getheilt noch verändert ward, sondern unverändert eine und dieselbige blieb. Nach dieser Ansicht sei Gott nur besitzweise oder nach der Gestalt, die er annahm, Mensch geworden, secundum habitum, eine Formel, die an sich manchfaltigen Sinnes, immer etwas bedeute, was zu einem Andern erst hinzutritt, ihm zufällig ist, so daß dieses auch könnte ohne dasselbe sein, möge es nun durch sein Hinzutreten eine Veränderung ausüben oder erleiden, oder nur das Eine von beiden, oder keines. Hier habe es den Sinn, daß das hinzukommende Zufällige verändert werde nicht in seiner Natur, sondern eine andere Gestalt und Form annehme, wie ein Kleid abgelegt nicht dieselbe Gestalt hat, die es annimmt, wenn es angezogen ist. Indem der Sohn einen wahren Menschen, d. h. einen wahren Leib und eine Seele annahm, ward seine Gestalt (habitus) als ein Mensch erfunden, d. h. einen Menschen habend, ward er als ein Mensch erfunden, der er nicht war für sich,

Digitized by Google

sondern für die, denen er in der Menschheit erschien. Und das sei der Sinn des Wortes: Gott ward Mensch, wie um des annehmenden Gottes willen gesagt werde: es ward der Mensch Gott. So ward Gott Menschen ähnlich, nicht in einen Menschen umgestaltet, sondern angekleidet mit einem Menschen, den er einigermaßen mit sich vereinigend und sich gleichmachend, mit der Unsterblichkeit vermählen sollte. [3])

Die erste dieser drei Klassen, die am Meisten mit Energie die Idee realer Gottmenschheit erfaßt, fertigt er ziemlich kurz (Dist. VII) mit der Bemerkung ab, wenn jene Substanz angefangen hätte, Gott, Gott aber sie zu sein, so hätten wir eine Substanz, die nicht immer Gott war, so wäre eine Substanz Gott, die nicht göttliche Substanz ist, so wäre Gott etwas geworden, was er nicht immer war; denn das Gewordensein bezeichnet ein zuvor nicht Gewesensein. Aber auch gegen die zweite Auffassung macht er allerlei Einwendungen; vor Allem die, daß wenn die Person Christi zusammengesetzt wäre, Gott und der Mensch Theile dieser Person heißen müßten; wäre nun aber der Sohn nur ein Theil dieser Person, so wäre der Sohn Gottes vor Annahme der Knechtsgestalt blos ein Theil und nicht ganz und wäre gewachsen durch den Zutritt der Menschheit zu seiner Gottheit. Ist nun aber der Sohn Gottes nicht ein Theil der Person Christi, so scheint auch nicht gesagt werden zu können, daß diese Person aus Gott und Mensch bestehe oder zusammengesetzt sei. Das geben Manche zu, fährt er fort, und sagen: Allerdings treten die Theile eines Ganzen mit dem Erfolg zusammen, daß aus ihnen Etwas, was nicht war, constituirt wird, was hier nicht gelten könne, aber diese Unio sei nicht nach Art einer Vereinigung von Theilen zu denken, sondern ein Geheimniß. — Endlich führt er (Dist. VI) für die noch übrige dritte Ansicht positiv an, daß wenn Gott wesentlich Mensch oder der Mensch Gott wäre, so würde, wenn Gott den Menschen im weiblichen

---

[3]) Dist. VI. verum hominem suscipiendo habitus (ejus) inventus est ut homo, id est, habendo hominem inventus est ut homo non sibi sed eis, quibus in homine apparuit.

Digitized by Google

Geschlecht angenommen hätte, was er konnte, das Weib wesentlich Gott sein und umgekehrt. Gegen diese dritte Ansicht, welche das Band der Unio wesentlich lockert und der Menschheit nur die Bedeutung einer wenn auch andauernden Theophanie gibt, ja ausdrücklich bekennt, daß nach ihr der Sohn nicht sich selbst als Menschen gewußt habe, sondern nur für die Menschen Mensch gewesen sei, führt er keinerlei Gründe an.

Mit dieser Auffassung hängt enge zusammen, daß er nur nach der menschlichen Natur Christus Mittler sein läßt. [4]) Da nemlich die Menschheit für den Sohn Gottes etwas Zufälliges ist, das in keiner Weise zu einer Bestimmtheit seiner Person wird, sondern nur sein Erscheinen für Andere zum Zwecke hat, ja da Gott anders als durch die Erscheinung in einem Menschen hätte helfen können, wenn er nur gewollt hätte (Dist. XX) so ist die menschliche Natur ihm nur ein selbstloses Ding und zufälliges Mittel. Die göttliche Natur aber bringt er mit der menschlichen, ihrem Gewande, nicht so innig zusammen, daß die mittlerische Bedeutung derselben auch auf die mit ihr geeinte göttliche Natur sich beziehen könnte. Diese vielmehr bleibt für sich, und mit dem Sohne Gottes, wie mit dem Vater und heiligen Geiste sind wir versöhnt; durch den Sohn Gottes aber nur so, wie auch durch den Vater und den heiligen Geist. Die ganze Dreieinigkeit tilgt unsere Sünden, Christus aber heißt Mittler einzig seiner Menschheit nicht seiner Gottheit wegen. Er ist durch jene Mittler zwischen der Menschheit und dem dreieinigen Gott, besonders als Beispiel des Gehorsams. Zugleich sehen wir also hier, wie der Menschheit für sich erlösende Kraft zugeschrieben wird, was sich dann leicht auch auf Andere übertragen ließ, um so mehr, als diese versöhnende Kraft nicht eigentlich dem mittlerischen Wesen einwohnte, sondern es ist nur das göttliche Wohlgefallen, welches, statt (wie es auch könnte) ohne Mittler sich versöhnt zu wissen, die mittlerische Leistung ansieht, als hätte sie die mittlerische Kraft; in Wahrheit aber bleibt für Christus kaum etwas Anderes

[4]) Weßhalb sich Stankarus auf ihn mit besonderer Vorliebe bezieht.

Digitized by Google

übrig, als das ewige Versöhntsein Gottes durch sein Leiden zu zeigen und die Menschen zur Liebe und Demuth in seiner Nachfolge zu erwecken.

Nach der Ansicht, für die der Lombarde sich zu entscheiden scheint, weiß nicht Gott objektiv sich in Christus auch als Menschen, sondern das Menschsein Gottes wird auf das subjektive Gebiet der menschlichen aber von Gott beabsichtigten Vorstellung gespielt. Gott hat sich objektiv bekleidet mit dem Gewande der Menschheit, um als Mensch zu erscheinen. Ebenso die Versöhnung ist in Christus nicht eigentlich real erworben, sondern seine Erscheinung und sein Leiden ist nur ein objektiver Vorgang, welcher für Gott und für die Menschen dafür gelten soll, die Versöhnung vermittelt zu haben. [5]) — Das altchristliche Wort, daß in Christus die Menschheit zum göttlichen Thron erhoben und deificirt sei, weiß er nur zu verwerfen, wofür er sich meint darauf beziehen zu können, daß der Ausdruck homo dominicus (κυριακὸς) von angesehenen Kirchenlehrern beanstandet war. [6])

Es versteht sich leicht, daß der Lombarde aufs Bestimmteste gegen den Adoptianismus sich erklären mußte, sowie gegen jede Annäherung daran, die Menschheit persönlich zu denken; [7]) ferner konnte er nicht anders als von Christus, welcher nur Menschheit hatte und trug, nicht aber Mensch war, aussagen, daß er anzubeten, daß er sündlos, allwissend u. s. w. sei. Er kann freilich die Frage nicht umgehen, ob denn nicht nach Lucas seine Menschheit zugenommen an Alter, Weisheit und Gnade bei Gott und den Menschen? Aber bei der Selbstlosigkeit auf die er die Menschheit Christi beschränkt, bleibt ihm nur übrig zu

---

[5]) Dist. XIX: factus est homo mortalis ut moriendo diabolum vinceret; damit nicht injuste et violenter der Teufel überwunden würde, mußte es ein Mensch thun. Per ipsius poenam — omnis poena relaxatur. — Secundum humanam naturam mediat Deo Trinitati.

[6]) Aber das war nicht in doketischem Interesse, sondern nur in antiebjonitischem geschehen.

[7]) Persönlich ist ihm quod per se sonat; die menschliche Natur ist aber nie per se sonans sondern stets mit dem Logos verbunden und nur in ihm bestehend.

Digitized by Google

sagen, daß Jesus von der Empfängniß an voll Gnade und Weisheit war. In ihm war die Fülle der Gottheit, nicht blos Gaben des Geistes wie in den Heiligen. Diese sind nicht wie das Haupt das alle Sinne in sich vereinigt, sondern nur wie Glieder, die auch etwas von den Sinnen haben. Er nahm allerdings zu an Gnade und Weisheit aber nicht in sich sondern in Andern die durch ihn zunahmen, indem er den Altersstufen gemäß die Weisheit und Gnade, die in ihm war, mehr offenbarte und dadurch zum Preis Gottes aufforderte. Er sagt von Christi Seele daher aus, daß sie Alles wisse, was Gott weiß, aber nicht so klar und durchsichtig sei ihr dieses Alles wie es dem Schöpfer ist. Denn sie sei Kreatur, die Kreatur aber kann in Nichts dem Schöpfer gleich sein. Er hat das Wissen ohne Maaß, aber doch ist Gottes Weisheit viel höher und vollkommener; d. h. er hat Weisheit so weit als die menschliche Natur dafür empfänglich ist. Während aber seine Seele von Natur empfänglich (naturaliter capax) ist Alles, aber nicht klar, zu wissen, so ist sie doch nicht empfänglich dafür gemacht Alles zu können, damit sie nicht für allmächtig und damit für Gott gehalten würde (Dist. XIV). Ebenso war Christus allgegenwärtig als totus d. i. nach seiner Hypostase, aber nicht totum d. i. nach seiner ganzen Natur, denn er war auch Mensch (Dist. XXII).

Diese letzten Züge zeigen, wie doch der Grundgedanke des Lombarden derselbe ist, wie bei den Antiochenern, daß sich Gottheit und Menschheit schlechthin nicht vergleichen lassen, also außer einander bleiben müssen. Die alte antiochenische Schule hatte zwei Hauptausdrucksweisen; entweder: Jesus sei der υἱὸς θεοῦ θετός, zur Einheit mit dem Sohn Gottes nur adoptirt, oder: er sei Tempel, Kleid Gottes. Das Erstere hatte sich der Adoptianismus angeeignet in lebendigerem Interesse für eine reale Menschheit, das Letztere um die Grenze der Einigung zu bezeichnen; und Dieses, aber nicht das Erstere eignet sich auch der Nihilianismus an. Beide setzen die Menschwerdung des Wortes zu einer bloßen Beziehung desselben zur Menschheit herab, lockern also ihrem Gottesbegriffe gemäß das Band zwischen beiden so sehr, daß nur eine ἕνωσις σχετικὴ übrig bleibt und insofern kann man

Digitized by Google

den Nihilianismus eine Fortsetzung des antiochenischen Standpunktes nennen. Aber während diese Unio der Beziehung vom Adoptianismus in dem ethischen Interesse für Christi volle und reale Menschheit angenommen ward, ist dieses Interesse bei dem Lombarden gänzlich zurückgetreten. Ja ihm ist es eigentlich nicht mehr um Durchführung des christologischen Gedankens zu thun, den er vielmehr fallen läßt, sondern um eine solche Wendung der traditionellen Lehre, wodurch dem eigentlichen Problem ausgewichen würde, und wobei es trotz der Menschwerdung Gottes doch bei der Unmöglichkeit einer wirklichen Vereinigung der Gottheit und der Menschheit, die ihm im Begriffe des Schöpfers ligt, sein Bewenden habe. Denn eine solche Menschwerdung, wie die des Lombarden, ist eine bloße Illusion.

2. Der Satz des Lombarden, daß Gott durch die Menschwerdung Nichts geworden sei, ist in der That wenig davon verschieden, daß die Menschwerdung Nichts erreicht, gesetzt habe, d. h. daß sie eigentlich nur eine Theophanie sei. Oder: der Nihilianismus hebt die Menschwerdung selbst auf und läßt an Stelle ihres Gedankens nur eine Beziehung, Relation Gottes zur Menschheit übrig. Er erregte solchen Anstoß, daß das lateran. Concil v. J. 1179 unter Alexander III. ihn verdammte und mehre Schriften gegen ihn geschrieben wurden. Namentlich gehört hieher Johannes v. Cornwall Schrift.[8]) Dieser zeigt in sehr weitschweifiger Weise, daß die heil. Schrift Christus als einen Menschen, mithin als etwas neben anderem Gleichartigen bezeichne, das seinen Anfang in der Zeit habe. Daher man sagen müsse, Gott sei Etwas geworden. Das Gegentheil würde auf (Manichäismus) Doketismus führen. Und zwar nicht Eigenschaften seien unter dieser Menschheit zu verstehen, sondern ein Substantielles, Leib und Seele. Jedoch ist er weit davon entfernt, unter dem homo etwas Anderes zu verstehen, als die natura humana (Seele u. Leib). Und die Formel: Gott ist Mensch, der Mensch Gott geworden, will er nur

[8]) Joannis Cornubiensis Eulogium ad Alex. Pap. III in Martene Thes. novus anecd. V, 1657. Baur a. a. O. II, 568—569.

Digitized by Google

so verstehen: die göttliche Person (aber ohne die göttliche Natur) ist Mensch, d. h. menschliche Natur geworden; und die menschliche Natur göttliche Person, aber nicht Gottheit oder göttliche Natur.— Aber der Lombarde war durch dogmatistische Beweise nicht widerlegt, noch weniger war gezeigt, daß die kirchliche Christologie mit sich im Einklang sei, wenn sie den Nihilianismus verwarf und doch selbst die Menschheit Christi zu einem selbstlosen Wesen seit Zurückweisung des Adoptianismus so entschieden machte. Der Satz des Nihilianismus spricht nur naiv gleichsam das Geheimniß der Christologie aus, welche trotz dem, daß sie von Menschwerdung Gottes in anderem Sinne als dem einer Theophanie reden will, doch die Menschheit Christi unpersönlich, ein bloßes Gewand Gottes sein läßt, oder aber die Gottheit (die göttliche Natur) gar nicht in die Incarnation hereinzieht, sondern blos die abstrakte Person des Logos.

Ganz ähnlich war schon vor dem Lombarden Abälard um die eigentliche Idee der Menschwerdung gekommen. Er geht wie gesagt von einem mehr sabellianischen Gottesbegriff aus (dessen auch der Lombarde von Abt Joachim geziehen wurde). Gott ist schlechthin unveränderlich, sagt er,[9]) daher kann er nicht etwas geworden sein, was er nicht ewig war; am wenigsten kann er etwas Geschaffenes oder gar Leib sein, der doch zur Menschheit gehört. Daher wagt er es, was Petrus nicht mehr wagte, die altkirchlichen Formeln: Gott sei Mensch, der Mensch Gott geworden, zu verwerfen aus ähnlichen Gründen, wie wir es bei der antiocheniſchen Schule sahen. Wenn aber der Lombarde zu seinem Resultat mehr von der Unpersönlichkeit der menschlichen Natur aus kömmt, und insofern bei seiner Rückkehr zu den antiocheniſchen Formeln vom „Gewand“ oder „Tempel“ doch strenger in der Linie der Kirchenlehre bleibt, entsprechend dem Ueber-

[9]) Introductio ad Theolog. III, 1126 ed. Paris. 1616. Gott sei überall secundum substantiam, ungleich aber sei er secundum operationis efficaciam, nicht durch localis adventus da. In Christus sei die Menschheit erhöht, die Gottheit temperirt, das Elektrum als Mischung aus Gold und Silber bezeichne Christi Beschaffenheit, S. 737.

Digitized by Google

gewicht der göttlichen Natur in der kirchlichen Christologie: so hat dagegen Abälard die subjektive menschliche Seite mehr betont; und für ihn hat daher der Satz, daß Gott in der Menschwerdung nichts geworden sei, die Bedeutung: in dem Menschen Jesus habe Gott gewirkt; die Incarnation des Sohnes und nicht des Vaters besagt ihm, daß in Jesu die Weisheit Gottes sich offenbarte, so daß er durch Lehre und Beispiel die Menschen zum Heile führen konnte. [10]) Gott und Mensch trennt Abälard so absolut durch ihren Begriff, daß für Menschwerdung auch ihm keine Stelle bleibt. Und da er ferner Gottes Allgegenwart als ein nothwendiges Ueberallsein faßt, so kann sich Gott nicht nach seinem Wesen an einen Ort bewegen. Es bleibt also nur übrig, daß er, überall gleich sehr seiend nach seinem Wesen, verschieden in Verschiedenem ist nach der Wirkung seines Willens und seiner Intelligenz. Da aber auch diese an sich ebenso allgegenwärtig von Abälard zu denken wären wie sein Sein, so wäre folgerichtig zu sagen, daß die Verschiedenheit der göttlichen Einwohnung durch die verschiedene Empfänglichkeit für sie bedingt sei, wie die Antiochener thaten.

3. Das Nachlassen des Interesses der Scholastik an dem überlieferten Bau der Christologie verräth sich schon um das 13te Jahrhundert deutlich genug in solcher schwach verdeckten Flucht vor der Idee der Menschwerdung, kann sich aber nicht schlagender zeigen als darin, daß das Werk der Erlösung gar nicht bestimmt auf sie bezogen wurde. Die Gottmenschheit wird nicht als nothwendig für dasselbe behandelt, fast nur Anselm ausgenommen.

---

[10]) Abäl. Theol. christ. IV c. 13 in Martene Thes. V, 1307 f. Sapientiam Dei in carne esse, tale est, carnales id est homines hac incarnatione verae sapientiae lumen suscepisse et eum nostrae mortalitatis testam luce sua accendisse. Durch seinen Wandel, Tod, Auferstehung nos instruxit et docuit. — Cum itaque in omnibus quae in carne gesserit dominus, nostrae sit eruditionis intentio, recte sola incarnari Sapientia dicitur, et in carne quam accepit ista nobis exhibuisse, quia ad hoc omnia gessit in carne, ut nos vera erudiret sapientia, quae ad salutem sufficerent. — Quae in carne gessit dominus, ad doctrinam pertinent.

Digitized by Google

Ja diese Einheit so weit sie anerkannt wird, soll nach Petrus Lomb. außer Betracht bleiben; nur die Menschheit soll mittlerische Bedeutung haben. Durch die neu sich aufthuenden Bedenken, welche keine genügende Erledigung finden, beginnt eine Zerklüftung einzutreten. Es werden gleichsam Risse in dem Bau sichtbar, die mehr verdeckt als geheilt werden. So durch die Frage, ob nicht durch die Lehre von der zusammengesetzten Person des Gottmenschen der Sohn Gottes zum Theil eines Ganzen werde? Ob nicht eine Incarnation der ganzen Trinität folge, wenn der Sohn Gottes nicht blos der Person, sondern auch der Natur nach Mensch geworden sei? Wenn so Viele sich entschieden: nur die Person sei Mensch geworden, nicht aber die Natur des Sohnes oder die Gottheit, und wenn das ohne kirchliche Rüge geschah, was Anderes ligt darin, als daß die Bedeutung der Menschwerdung auf ein möglichst geringes Maß reducirt, das Wort aber doch noch beibehalten wurde? Man sieht, die Christologie auf den alten Grundlagen zeigt schon Spuren des Zerfalles und eine Ohnmacht, in die neuen Fragen und Aufgaben fruchtbar und maßgebend einzugreifen. Die Stellung zur christologischen Erblehre wird ähnlich, wie einst die der Antiochener und Pelagianer oder später des Areopagiten zur nicänischen Trinitätslehre geworden war. Doch Ein grüner Zweig war übrig; er schaute gleichsam zwischen den Rissen des alten Gemäuers schon hervor. Das ist die von Ruprecht v. Deutz und der Schule der Viktoriner besonders Richard eingeschlagene Richtung. In ihr kündigt sich von ferne für die genannten beiden Fragen eine Lösung aus höheren, neuen Gesichtspunkten an; statt jener erkünstelten, unnatürlich gewordenen eine lebendige Christologie aus Einem Gusse. Sie fordert hier ihre Stelle wegen ihres sichtlichen Einflusses auf die Christologie des dreizehnten Jahrhunderts.

Ruprecht von Deutz († um 1135) kommt in seinen Schriften sehr häufig auf die Frage über das Verhältniß Christi zur Menschheit und zur Kreatur überhaupt zu reden. [11]) Er

[11]) Opp. T. II. ed. Mogunt. 1631. Z. B. De glorif. trin. et process. spir. sanct. L. I. c. 5. 6. S. 141, c. 8, 142. L. III. c. 7.

Digitized by Google

faßt dieses weit tiefer und inniger als gewöhnlich. Ein immer wiederkehrender Gedanke bei ihm ist, daß die Menschen nicht der Engel wegen, zum Ersatz der Vollzahl der Erwählten nach dem Fall eines Theiles der himmlischen Geister geschaffen seien; vielmehr umgekehrt wäre es kindisch, zu meinen, Gott habe vor dem Falle der Engel keinen Plan zur Schöpfung der Menschen gehabt. Viel richtiger sei es zu sagen, eines gewissen Menschen wegen seien auch die Engel geschaffen, wie alles Andere; denn die Schrift sage: nicht blos durch ihn, sondern auch um seinetwillen ist Alles gemacht, was gemacht ist, und nennt ihn das Leben der Welt. Die Weisheit, die vor Gott spielte vor der Schöpfung, spricht: meine Lust ist die Gemeinschaft mit den Menschenkindern. Was heißt diß anders, als: bevor Gott etwas schuf, war es der Rathschluß, daß ich, das Wort Gottes, Fleisch würde und in den Menschen wohnte in großer Liebe und höchster Niedrigkeit, worin die wahre Lust besteht? daß ebenso, wie das Weib geschaffen ward um des Mannes willen, so auch um Christi willen die Menschheit geschaffen würde, aus welcher ihm die Kirche werden soll? — Was läßt sich für ein stärkerer Gegensatz denken, als zwischen dieser Auffassung, wonach zum ewigen göttlichen Begriffe von der Menschheit die Menschwerdung, die Vereinigung mit der Gottheit gehört und zwischen der gewöhnlichen, wonach Gott und Mensch durch ihren Begriff sich ewig ausschließend gegen einander verhalten sollen?

Freilich scheint nun Ruprecht auch wieder anders zu reden. So, wenn er anderwärts sagt: daß ohne des Menschen Sünde eine Ursache nicht gewesen wäre, warum der Mensch Christus

S. 158. c. 20. 21. S. 163. 164. L. IV. c. 2. S. 165. c. 6, S. 166. De Gloria et honore filii Dei sec. Ev. Matth. L. III, 26. De Gloria Trinit. L. XIII. c. 19—21, in Joann. c. VIII. Dieser selbständige und originelle Geist hat bis jetzt die verdiente Beachtung nicht gefunden. Bekanntlich hat er die Vernichtung und Verwandlung der Substanz im Abendmahl nicht angenommen, läßt sie vielmehr von Christus ähnlich assumirt sein, wie der Logos die Menschheit annahm, eine Lehre, welche von dem lateranensischen Concil unter Innocenz IV. verworfen worden ist.

Digitized by Google

aus der Niedrigkeit in Gott hätte aufgenommen werden sollen. Aber er will damit doch nicht sagen, daß die Menschwerdung überhaupt einzig in der Sünde ihren Grund habe, sondern nur das ligt darin, für seine Liebe sei gerade die Sünde und unsere tiefste Niedrigkeit das Mittel geworden, wodurch er das, was ihm die wahre Lust ist, geworden sei, die tiefste Herablassung in die Niedrigkeit in höchster Liebe. Es ist also in der kühnen Sprache der Liebe geredet, wenn er, gleichsam in Christi Liebe sich versetzend, sagt, die Sünde habe das Verdienst um Christus, daß er jene seine Lust an der Herablassung bis zu dem tiefsten denkbaren Punkte habe bethätigen können. Außerdem denkt er bei dem Sichaufnehmenlassen aus der Niedrigkeit besonders an die Knechtsgestalt, die ihren Nothwendigkeitsgrund auch ihm in der Sünde hat. Ueberhaupt aber ligt bei ihm besonders der Gedanke zu Grunde, es finde ein ewiges göttliches δεῖ statt, daß dem Sohne Gottes die höchste Offenbarung der Liebe, die seine Lust ist, auch habe gewährt werden müssen, und der Gedanke wird nach allen Seiten durchgeführt, daß die Menschen und ihre Geschichte ihre Zweckbeziehung in Christus haben. Wie er dieses voraussetzt in Beziehung auf die Sünde, so auch in Beziehung auf den Tod; die Menschen mußten sterben, und durften nicht vom Baum des Lebens essen, weil nur dadurch, daß wir sterblich wurden, es möglich ward, daß auch Christus den Tod schmeckte, der zu seiner tiefsten Erniedrigung, zur Offenbarung des höchsten Gutes, seiner Liebe, wie zu unserer Erlösung gehört. [12]) Ueberhaupt ist Ruprechts Lehre vom Bösen nicht ohne Eigenthümlichkeit. Es beschäftigt ihn die Frage viel, ob Gott allmächtig bleibe, wenn er das Böse nicht wollte und das Böse doch ward. Ob nicht zu sagen sei, Gott habe gewollt, daß das Böse werde, da es unter seinem Vorherwissen geworden sei? Darauf könne man sagen: der Herr habe, obwohl allmächtig,

[12]) Es ist also Ruprecht nicht inconsequent, wie Julius Müller behauptet. Er sagt vielmehr de Glor. et hon. filii hominis L. XIV: Es haben auch einige Kirchenlehrer gemeint, das Böse sei von Gottes Willen umschlossen, indem seinetwegen Gottes Sohn habe Mensch werden und sterben müssen.

Digitized by Google

irgendwo keine Wunder nach Markus thun können, wie viel weniger habe Gott in den bösen Geistern irgend eine (Wunder-) Kraft beweisen können. Engel und Mensch fielen nicht aus Kraft in Mangelhaftigkeit, sondern aus Mangelhaftigkeit in Mangelhaftigkeit; sie fielen nicht so, daß sie als Heilige und wie in eine Burg der Heiligkeit gestellt, in Das fielen, was der Heiligkeit entgegen ist, sondern zu dem Ende, daß sie heilig würden, und dazu fortschritten. Nicht aus einer Heiligkeit, die er noch nicht erreicht hatte, fiel der Engel, der durch den Fall zum Teufel wurde, sondern weil er sich selbst gefiel als sich genügend, was also nicht ein Fallen aus der Tugend in die Sünde, sondern ein Bleiben in Dem war, als was er gemacht ward, ein Bleiben in der Leere, die ein Mittleres ist zwischen dem wahren und heiligen Wesen Gottes und zwischen jenem Nichts, daraus er Alles geschaffen hat. Die übrigen Kreaturen kehren in das zurück, daraus sie gemacht sind, in das Nichts; aber die Engel und die Menschen zwar nicht in das Nichts, so daß sie überhaupt nicht wären, aber in sich selbst verharrend und Gott, der das wahre Sein ist, zu genießen verschmähend, sind sie eitel, ja die Eitelkeit selbst, und der Teufel ist nicht blos eitel (vanus), sondern auch der Fürst aller Eitelkeit. Sagt doch selbst der Sohn, daß er nichts könne von ihm selber thun, sonach ist Gottes Allmacht bewahrt, wie Gottes Güte. Ruprecht meint, daß Alles, was wirklich ist, von Gott gewirkt, so wie, daß das Böse nicht von Gott gewirkt wird, sondern daß es blos die Leere, das moralische Nichts sei, welches ohne Gott sich in sich selbst behaupten und sich genügen will; solcher Selbstgenügsamkeit könne Gott nach seinem gerechten Urtheil sich nicht mittheilen. Das Böse trat ein unbeschadet der Macht und Güte, und deßhalb mußte der weise Gott Mensch werden, für Alle sterben, und konnte der Mensch anders nicht gerettet werden. Unmittelbar hieran [13]) schließt er die ausführliche Erörterung über das zuerst erwähnte Thema. Das verstehe sich für jeden Gläubigen, daß der Sohn Gottes ein sterblicher Mensch nicht geworden wäre,

[13]) Tom. II. S. 135 in Matth. XXVI, de glor. et hon. filii hominis.

Digitized by Google

wenn nicht wir wären sterblich geworden durch die Sünde. Aber es frage sich weiter zurück, ob es nicht überhaupt für das Menschengeschlecht irgendwie nöthig war, daß der Gottmensch Haupt und König Aller wurde? Von allen Heiligen und Erwählten ist gewiß, daß sie Alle und Einzeln auch ohne die Sünde wären geboren worden in ihrer Vollzahl nach dem Vorsatz Gottes, den er vor dem Fall in dem Segen aussprach: „seid fruchtbar und mehret Euch.“ So abgeschmackt es daher wäre, zu meinen, daß die ersten Menschen ohne die Sünde nicht würden gezeugt haben, oder daß die Sünde deßhalb nöthig war, damit die vielen gerechten Menschen werden könnten, ebenso abgeschmackt wäre es, zu meinen, daß ohne die Sünde Christus nicht geworden, oder daß für den, der das Haupt und der König aller erwählten Engel und Menschen ist, vornemlich die Sünde die Ursache seiner Menschwerdung ward und nicht die Lust seiner Liebe, die er an den Menschenkindern hatte. Dieser Rathschluß ward nicht vereitelt durch das Eintreten der Sünde, sondern nun geschah das: „wo aber die Sünde mächtig ward, da ward auch übermächtig die Gnade.“ Es ziemte Dem, wegen dessen Alles und durch den Alles ist, daß er als Urheber des Heils durch Leiden vollendet ward. Darin ligt das Gewicht des väterlichen Gebotes, darin der Schmuck des Gehorsams des Sohnes der Liebe, daß er sich erniedrige, und wir können vertrauungsvoll dem Throne der Gnade nahen. Freilich, wenn wir im Geist die Himmelshöhen betrachten und darin den hocherhabenen Sohn Gottes zur Rechten der Majestät, da magst du erbebend sprechen; was wird aus uns den unnützen Knechten und Sündern, wegen deren Sünden er Solches gelitten hat! Aber da vernimm als sein Wort (denn er ist sanftmüthig und von Herzen demüthig): Auch ich wäre jetzt nicht so groß, wenn nicht deinethalben, wenn nicht für die Sünde des Geschlechts. Die Gottlosen wurden für ihn zur Ursache seiner Krönung und so dürfen sie, wenn sie glauben, getrost ihm nahen. [14]) Christus nennt sich um seiner Lust an den Menschenkindern willen am liebsten Menschensohn, verbergend

[14]) Cf. comment. in Joann. cap. III. L. III. S. 263.

Digitized by Google

seine Herrlichkeit, offenbarend seine Demuth, besonders aber nennt er sich Sohn des Menschen, damit wir uns ihm recht nahe und ihn als unsern Bruder dächten. Denn warum hat er nicht, wie er doch konnte, einen Menschen aus der Erde gebildet und angenommen, sondern unser verderbtes Fleisch? Weil dann nicht dasselbe Fleisch die Sünde sühnte, das sie begieng, und er ein Fremdling für uns wäre. Wiederum nicht ein Engel, sondern Gottes Sohn ward Mensch, [15]) weil auch die stärkste Kreatur nicht im Stande war, uns vom Teufel zu befreien. Auch kann ein Engel nicht Mensch werden und sich mit menschlicher Seele bekleiden. Sein ist aber die menschliche Seele nicht minder als der Geist der Engel. Eben daher sind auch Geister der Engel und der Menschen für einander weder faßbar noch empfänglich, sondern nur Gott, der ungeschaffene Geist ist faßbar für jede vernünftige Kreatur. [16]) Nicht eines Gesandten bedurfte es, sondern des Sohnes, welcher die menschliche Seele durch das zarte Wesen seiner Gottheit durchdränge und sie ganz mit sich zu Einer Person verbände als einem würdigen Preis für Adams Schuld, unvergleichlich kostbarer als jeder Engel. So hat es ihm geziemt; und diß Werk ist für sein Haupt die glorreiche Insignie nicht minder seiner Huld als seiner Macht, denn er wollte und er allein konnte auf der Wage des Kreuzes unser ganzes Geschlecht aufwiegen in vollstem Uebergewicht.

Richard von St. Viktor beschäftigt sich gleichfalls besonders mit der Frage nach der Nothwendigkeit der Menschwerdung Gottes und zwar des Sohnes Gottes. Sie ist ihm begründet darin, daß die Erlösung mit der Gerechtigkeit im Einklang bleiben, daher mit Genugthuung verbunden sein mußte. Würde der

---

[15]) a. a. O. 967.

[16]) Man sieht hieraus, wie er die endliche Natur des Menschen der unendlichen Gottes gar nicht blos entgegensetzt, sondern von ersterer um Christi willen eine Vorstellung hat, wonach sie mit der göttlichen zusammengehört; von der göttlichen aus durch die Größe der Liebe Gottes, von der menschlichen aus durch die Größe der Niedrigkeit und Bedürftigkeit, die für Gottes Liebe etwas Lockendes hat und deren Kehrseite die unbeschränkte Empfänglichkeit ist.

Digitized by Google

Mensch durch das reine Erbarmen gerettet, ohne Mitwirkung der Gerechtigkeit, so bliebe auf ihm die ewige Schmach seines Falles, und wenn auch nicht der Teufel ihm stets vorhielte, daß er an Das kein Recht habe, was er besitze, so würde doch auch ohne äußere Ankläger das eigene Gewissen den Menschen an die unbezahlte Schuld mahnen, und er könnte diese Schuldforderung und die Scham nie ganz verwinden. Nun aber kann sich der fromme Glaube der Genugthuung für die Loskaufung mehr rühmen, als sie zuvor der Schmach des großen Falles sich schämen mußte, so daß in der ganzen Welt die Gemeinde in aller Zuversicht singt: O wahrhaftig, nothwendig war Adams Sünde und unsere, weil sie durch Christi Tod getilgt ist; o glückliche Schuld, die eines solchen und so großen Erlösers werth war! [17]) Die Genugthuung mußte aber der Anmaßung in dem Sündenfalle entsprechen. Nun war Adams Sünde die Selbsterhebung vom Niedrigsten zum Höchsten. Zur Genugthuung bedurfte es daher einer Erniedrigung von dem Höchsten zum Niedrigsten. Schon deßhalb konnte nicht ein Mensch erlösen, sondern nur eine Person der höchsten Trinität. Ueberdem, da gerechtfertigt und beseligt werden mehr ist als geschaffen werden, so würde, wäre ein Mensch der Erlöser, einer Kreatur mehr verdankt als dem Schöpfer, und die größere Verpflichtung wäre gegen jenen. Nichts desto weniger gienge nach dem Maßstab der Gerechtigkeit Das den Menschen Nichts an, was eine nicht menschliche Person thut, wogegen es vernünftig ist, daß ein Bruder für den Bruder, ein Sohn für den Vater genug thut. Sonach mußte der von dem Höchsten zum Untersten sich erniedrigende Gott Mensch werden. [18])

---

[17]) Liber de Incarn. ad Bernh. Clarevall. editio Col. 1621. cap. VIII. S. 429: Nunc fidelium devotio magis gloriatur de redemptionis suae satisfactione, quam prius confusa sit de tantae dejectionis opprobrio; in tantum ut ubique terrarum Ecclesia fidelium cum omni fiducia canat: O certe necessarium Adae peccatum et nostrum, quod Christi morte deletum est! O felix culpa quae talem ac tantum meruit habere redemptorem!

[18]) Darauf, daß Christus nicht blos Bruder, sondern quasi alter Adam, caput et principium omnium in ipso resurgentium sei, kommt er in

Digitized by Google

Er gieng uns nach in das Exil (de Immanuele I, X); in ihm ist Gott mit uns, nicht blos dem Namen nach, sondern substantiell (c. XII). Etwa nur vermöge der Gegenwart seiner Majestät? Aber was wäre Großes darin, mit den Menschen so zu sein, wie mit den Teufeln? denn substantiell ist er überall. Sondern es ist das Sein seiner Person in unserer Natur, durch

---

der Schrift de Immanuele l. I. cap. X zu reden. De Incarn. führt er weiter aus: der Sohn habe müssen Mensch werden; nicht der Trinität sei die Genugthuung zu bringen gewesen, namentlich nicht dem Sohn, sondern dem Vater. Dieser sei der die Strafe Fordernde, habe folglich nicht können Mensch werden und zugleich die Strafe bezahlen, cap. IX. — Ferner (cap. X): ratio exigebat, ut ruinae nostrae reparator per exinanitionem descenderet de similitudine Dei ad similitudinem lapsi: Filius autem est imago et figura patris, was der heil. Geist nicht sei. Adam habe zwar durch den Versuch, die Weisheit zu rauben, speciell gegen den Sohn, die Weisheit Gottes gesündigt, aber wie schön sei das Verhältniß, daß der Vater die injuria Filii habe rächen, der Sohn sie verzeihen, ja auch bei dem Vater Verzeihung auswirken wollen. Divisit itaque inter se summa illa personarum trinitas, unus Deus, negotium salutis humanae, ut unam eandemque hominis culpam Pater puniret, Filius expiaret, Spiritus sanctus ignosceret. Richard wie Ruprecht halten also an Anselms Versöhnungstheorie fest, die der Lombarde verließ, indem er nur die menschliche Natur Christi mittlerisch denken wollte. Der Einwurf schwebt Richard wohl vor, ob nicht, wenn in Christus auch der Sohn Gottes die Genugthuung geleistet, der Sohn sich selbst bezahle, d. h. ob nicht der ganze Vorgang epideiktischer Schein werde? Aber statt zu des Lombarden das Werk Christi abschwächender und die Menschwerdung suspendirender Antwort überzugehen: Es habe nur der Mensch Jesus uns erlöst, sucht also Richard durch Vertheilung der Momente an die drei Personen der Trinität zu helfen, was freilich ziemlich tritheistisch ausfällt. Er fährt fort: daß nur durch Gottes Menschwerdung könnte geholfen werden, das haben schon die Alten aus dem Judenthum und selbst dem Heidenthum gewußt. Wie denn der heil. Dionysius dem Paulus zu Athen auf die Frage, ob der Altar für einen Göttergeist oder einen Menschen sei, geantwortet habe: der Unbekannte müßte wahrer Gott und wahrer Mensch sein. Aber wer habe solche Herablassung zu erflehen gewagt? cap. XIII.

Digitized by Google

welche er theilhaft wird der menschlichen Natur und wir seiner göttlichen. Er ist Gott mit uns, das persönliche Zeichen unseres erneuten Heimathrechts (signum repatriandi nos), unserer künftigen Herrlichkeit (c. XIV), durch die Incarnation ist Gott gleichsam unser Einer geworden. Hat nach dem Fall Einer aus der Trinität nur ironisch sagen können: siehe Adam ist geworden als unser Einer, so können wir nun vertrauungsvoll sagen: siehe Gott ist geworden als unser Einer (c. XIX). Gott aber ward Mensch, damit der Mensch würde wie Gott, so daß Das, was Vater und Geist nur ironisch sagen konnten von Adam, nun wirklich geworden ist in Christo: Adam geworden als unser Einer; in Christi Person ist „der Mensch geworden unser Einer" seiner Gottheit wegen, Gott unser Einer der Menschheit wegen (c. XX). Aber noch mehr, was von Christo gilt, gilt auch von uns, dem ersten Adam. Denn da Christus eine der drei Personen der Trinität ist, wird Adam nicht, der Herrlichkeit Christi configurirt, gleichsam Einer aus ihnen werden? Die Ironie und der Vorwurf hat sich in Ernst und Glückwunsch verwandelt, das Lügenwort des Verführers, welches Gottgleichheit verhieß, ist zu Wahrheit geworden: siehe der Mensch ist geworden wie Gott, wissend Gutes und Böses; er ist geworden wahrer Gott, was der Verführer auch nicht einmal zu denken vermochte (c. XXI). [19])

[19]) Cesset iam ironia, dicatur iam de sententia! dictum est hoc exprobrando: dicamus modo hoc gloriando, et glorificando et Patrem et Filium et Spiritum sanctum, ex quo factum est, per quem factum est, in quo factum est totum, quod propter nos factum est. Dic, impie Zabulon, qui valet nunc fraus tua? Plus est, quod contulit nobis Christi misericordia, quam nobis abstulit illa tua fraudulenta malitia. Ecce homo factus est, quasi Deus, sciens bonum et malum, quod tu fraudulenter promisisti. Ecce homo factus est verus Deus, quod tu quidem nec cogitare potuisti. Erwähnung verdient noch, daß Richard de Imman. I, 11 richtig erkennt, daß die jungfräuliche Geburt nicht um der Reinheit Christi willen nöthig war. Si Immanuel noster de utroque sexu nasci voluisset et hoc ratio exigeret, utrumque ad mundam prolem seminandam purgare potuisset (wie es bei Maria jedenfalls habe geschehen müssen). Aber si de utroque (sexu) carnem assumeret, utique et a proprietatis suae similitudine longius recederet, et ad nostram minus appropinquaret, zu seiner

Digitized by Google

Eigenthümlichkeit gehörte, nur in Gott seinen Vater zu haben.— Weniger genügt dagegen Richard in seiner Lehre vom Wissen Christi in seiner Kindheit; er schreibt ihm (de Immanuele II, 18 ff. I, 15) das vollkommene Wissen zu, will aber damit doch ein Wachsthum nicht blos wie die griechische Theologie in der Erscheinung, sondern in sofern verbinden, als der Sohn Gottes das menschliche Leben gekostet und ein wachsendes erfahrungsmäßiges Wissen von dem dazu Gehörigen gewonnen habe. Mit dieser Frage beschäftigt sich auch Hugo v. St. V. in einer ganzen Abhandlung De anima Christi. Er faßt die Frage allgemeiner: ob nicht, wenn Christi Weisheit der göttlichen gleich war, der Unterschied zwischen dem unendlichen Schöpfer und dem Geschöpf hinfällig werde? Seine Antwort ist, die Seele Christi ist nicht Gott gleich, denn sie ist und wird nicht die Weisheit Gottes, aber diese Weisheit, an der Alle Theil nehmen, die weise sind, je nach dem verschiedenen Maße ihrer Empfänglichkeit, wohnt in Christi Seele ganz und leibhaftig, also nicht so, daß die Hälfte in ihr, und die Hälfte außer ihr wäre. Und so hat sie die ganze Weisheit, aber ist sie nicht. Hiemit ist das christologische Problem noch kaum angerührt, denn die Frage bleibt: worin besteht die Gemeinschaft und Einheit der Seele Christi mit der Weisheit? Er fühlt das am Schluß, aber setzt blos bei, Christi Seele sei ganz weise, habe nicht nur von der Fülle empfangen, sondern umfasse die Fülle (comprehendit). Aber wie das möglich sei, zeigt er nicht.

Digitized by Google

Zweites Kapitel.

Thomas Aquinas und Johannes Duns Scotus.

1. Thomas von Aquino bildet insofern einen Fortschritt, als er die scholastisch kirchliche und die mystische Ansicht zu verbinden, dadurch die erstere zu beleben und der letzteren größere Bestimmtheit zu geben suchte. Daher sind ihm der Damascener und der Pseudo-Areopagite die christologischen Hauptautoritäten.

In seiner Summa Theologiae erörtert er zuerst die Frage nach der Nothwendigkeit der Menschwerdung. [1]) Er läugnet ihre Unentbehrlichkeit, namentlich abgesehen von der Sünde. Die Annahme, sie wäre auch ohne Sünde eingetreten, würde sie nicht mehr als etwas wahrhaft Uebernatürliches, d. h. für die menschliche Natur eigentlich Zufälliges, sondern als etwas zu ihrem vollen Begriffe Gehöriges erscheinen lassen. [2]) Dennoch aber soll die Menschheit nicht ein bloßes Accidens an der Gottheit, nicht blos wie das Anziehen eines Gewandes sein, sie ist vielmehr in Unio personalis mit dem Logos so, daß die Eine Person des Logos obwohl in sich einfach bleibend doch seit der Menschwerdung in zwei Suppositis existirt und so zusammengesetzt ist. Wie wenig er aber das Verhältniß zwischen dem Logos und der Menschheit als ein Wesentliches denkt, zeigt des Thomas Meinung: der

---

[1]) Summa Theol. (Antv. 1612. Opp. T. XII) P. III. Q. 1.

[2]) Auch meint er Q. VI, Art. 12. wenn Gottmenschheit zur Vollkommenheit der menschlichen Natur gehörte, so müßten Alle, um Menschen zu sein, Gottmenschen werden. Das Nähere s. u.

Digitized by Google

Logos hätte mit mehr als Einem Menschen in diesem Verhältniß der Unio stehen können. [3])

Die Einzigkeit des Gottmenschen ligt also nicht in seinem inneren Wesen, die jede Wiederholbarkeit ausschließt, sondern nur in dem empirischen Factum, daß ein zweiter Gottmensch nicht erschienen ist, und so wenig es in Gott irgend welche Nothwendigkeit der Menschwerdung gab, vielmehr nur eine convenientia, so wenig ligt sie in der Idee des Menschen. Gegen den Nihilianismus tritt er auf, jedoch so, daß er möglichst wenig das göttliche Wesen bei der Menschwerdung betheiligt sein läßt. Die Unio sei ein Geschaffenes d. h. falle in die Kategorie der Gnadenerweisungen an Geschaffenem, bezeichne keine besondere Seinsweise Gottes (Q. II, Art. 7). Die menschliche Natur ist ihm unpersönlich (non per se subsistens); sie sei, sagt er, nicht in sich sondern im Logos persönlich, was ein Vorzug für sie sei. Darin ligt die Anerkennung, ohne alle Persönlichkeit wäre sie nicht eine vollkommen menschliche Natur, aber ihr Trieb zur Persönlichkeit habe in Christus seine Befriedigung in einem Anderen, Höheren als sie selbst sei, gefunden, in einem für sie schlechthin Uebernatürlichen was freilich damit nicht stimmt, daß sie dadurch ausgezeichnet sei, indem dieses doch die Fähigkeit der Aneignung, Empfänglichkeit für das enthält was andererseits schlechthin über ihre Natur hinaus sein soll. Dieser Widerspruch hat aber seine tiefere Wurzel in der schon erwähnten magischen Vorstellung von der Gnade welche die Erlösung der menschlichen Natur überhaupt so zu denken liebt, daß die Menschheit aus ihrem Wesen in ein absolut Anderes entzückt werde. Von Gott aus ergibt sich da, daß der Akt der Menschwerdung den naturgemäßen Trieb menschlicher Natur zur Persönlichkeit sistirt und durch die gött-

[3]) Q. I. Art. 7. S. 24. Q. III, Art. 7: Persona divina non ita assumsit unam naturam humanam, quod non potuerit assumere aliam, weil sonst personalitas divinae naturae esset ita comprehensa per unam naturam humanam, quod (ut) ad ejus personalitatem alia assumi non posset, quod est impossibile. Non enim increatum a creato comprehendi potest. Q. X, 1. IX, 4. P. I. Q. XII, 7.

Digitized by Google

liche Person gebunden sowie ersetzt habe, was an Cerinth erinnert. [4])

Die caro Christi ist ihm daher an sich nur Natur, ohne eine Spur von Persönlichkeit, — obwohl er doch die Materie als principium individuationis ansieht, [5]) mithin Christus nach ihm schon durch die Materie die er trug ein individueller Mensch schien werden zu müssen. Der Logos nemlich ist zwar ausschließlich das persönliche Princip, die Menschheit daher nur Stoff und Natur für ihn; aber er ist in der Art das personbildende Princip, daß er, was sonst der Materie und ihrer Tendenz zur begrenzten individuellen Gestalt zukömmt, durch seine ein Individuum aus dem menschlichen Stoffe bildende ausscheidende und zusammenhaltende Kraft bewirkt. Dagegen will auch Thomas nicht die göttliche Natur Mensch geworden sein lassen, weil sonst auch Vater und Geist Mensch geworden sein müßten nach ihrer Natur, sondern nur die Person des Wortes. Naturae divinae convenit assumere ratione personae. (Summa P. III. Q. III. Art. I—III). Die göttliche Natur kann nur principium incarnationis (Ausgangspunkt) heißen, sofern sie die persona filii in sich trägt. Diese aber ist primo et propriissime

---

[4]) Q. IV, 2. Innocenz III. habe in einer Dekretale gesagt: quod persona Dei consumpsit personam hominis. Allerdings würde die menschliche Natur ohne die Incarnation eine eigene Persönlichkeit gehabt haben; doch genau genommen werde das was noch nicht sei, auch nicht consumirt; das Wort des Innocenz habe also nur den Sinn: persona divina sua unione impedivit, ne humana natura propriam personalitatem haberet (S. 29a). Cajetan in seinem Commentar erinnert dabei daran (S. 27b), daß nach Thomas ein Einzelwesen (natura singularis) ohne Persönlichkeit unvollständig sei, in der personalitas, der eigenen oder fremden geliehenen das Ziel oder die Abgrenzung finde, die es suche. Die menschliche Natur in Christus nun, fährt Cajetan fort, assumta ad personalitatem divinam totum appetitum personalitatis plus quam satiatum ac consummatum habet et consequenter quiescit absque appetitu quocunque alterius personalitatis. Daher genau genommen die menschliche Natur an Hervorbringung eigener Persönlichkeit gehindert worden sei, nicht werde (S. 29a).

[5]) S. 34a Q. VI, 1.

Digitized by Google

annehmend; ohnehin ist die Persönlichkeit terminus des Processes. Mithin bleibt das göttliche Wesen selbst oder die Natur ausserhalb der Menschwerdung stehen; das directe Widerspiel neuerer ebenso einseitiger Theorieen, welche den Sohn behufs der Incarnation sich zur bloßen göttlichen Natur glauben herabsetzen lassen zu müssen. Die Bedeutung der Menschwerdung beschränkt sich ihm hienach darauf, daß der menschlichen Natur die göttliche Person des Sohnes eingefügt wurde, aber nicht die göttliche Natur. Allerdings steht die göttliche Person mit ihrer Natur in inniger Verbindung, sie läßt aber von dieser in die menschliche Natur keinen Antheil an der göttlichen übergehen, sondern nur Gnaden, so weit die menschliche Natur sie fassen kann. Gnade aber ist etwas Geschaffenes. [6]) Christi Menschheit hatte Antheil an der kreatürlichen Gnade, die nach ihrem Begriff immer nur eine endliche sein kann; aber die göttliche Natur hat sich selbst zurückbehalten, und nicht an die Menschheit mitgetheilt. Die Unio weit entfernt davon, eine Daseinsweise Gottes zu sein, ist ihm blos ein Verhältniß zwischen Gott und der Menschheit, [7]) ist nur eine Form der göttlichen Gnade gegen einen durch sie ausgezeichneten, für sie prädestinirten, aber allerdings auch erst durch sie gebildeten Menschen. In Gedanken muß das Angenommene vor dem Annehmen gesetzt werden; aber die Person wird bei Christus nicht gedacht vor der Annahme, weil sie erst Resultat der Annahme ist. [8]) Gleichwohl sagt er: es könne keine größere Gnade gedacht werden, als die in Christus war, obwohl sie auch in ihm nur endlich und als Geschaffenes, Eingegoßenes war. In der der Gnade theilhaftigen Wesengattung ist Christus das universale Princip und so Haupt der Kirche. [9]) Doch hievon unten mehr.

---

[6]) S. 42b. Anima Christi creatura est, habens capacitatem finitam. cf. Q. VI, 12.

[7]) Q. XVI, 6 relatio quaedam. Q. XXXV, 5. Jedes von der Zeitlichkeit aus von Gott ausgesagte Verhältniß setzt nicht in Gott etwas Reales (aliquid secundum rem) sondern nur secundum rationem

[8]) Q. IV, 2.

[9]) Q. VI, 9. Q. VIII.

Digitized by Google

Diese merkwürdige Beschränkung der Menschwerdung auf die Person des Sohnes ohne seine Natur; von der wir schon früher Spuren fanden, hat außer dem angegebenen trinitarischen Grunde ohne Zweifel noch einen andern, nemlich den, das Problem der Incarnation dadurch zu erleichtern aber freilich auch in einem wesentlichen Punkte zu umgehen oder fallen zu lassen. Maskirt war dieser Rückzug bei Thomas und seinen zahlreichen Nachfolgern dadurch, daß doch die Person des Sohnes mittelbar ein Band zwischen der menschlichen und der göttlichen Natur blieb, wodurch ein Verhältniß sich bildet, das der menschlichen Natur die Gnaden von der göttlichen her einträgt.

Was die Wirkungen der Menschwerdung auf Christi Menschheit betrifft, so bleibt Thomas im Wesentlichen bei der Lehre des Lombarden, nur daß er unter einzelnen Modificationen weitere Ausführungen gibt. Im Allgemeinen denkt er die Gnade in Christus nicht als wachsend, sondern mit dem Akte der Menschwerdung schon so vollkommen Christo mitgetheilt, daß innerlich angesehen, eine Zunahme der Kraft nicht denkbar war. Er war von Anfang an nicht blos viator sondern auch comprehensor [10]) und zwar sowohl in Beziehung auf sein Wissen, als seinen Willen. Er hatte aber (Q. IX, 1) ein doppeltes Wissen, eine doppelte Weisheit. Als Sohn natürlich die absolute göttliche, als Mensch hatte er das Wissen der Seligen, d. i. eine Erkenntniß aller Dinge im Wort. Aber sein menschliches Wissen ist wieder zweifach, erstens ein eingegossenes und nach dieser Seite war kein Wissen in ihm potentiell, das nicht auch actuell gewesen wäre; zweitens war in ihm auch ein Erfahrungswissen (scientia experimentalis oder acquisita). [11]) Wichtiger ist, daß auch nach ihm Christi Wissen nicht das göttliche Wesen

[10]) Q. XI, 2. Q. XXXIV, Q. IX, 4. Q. XV, 10.

[11]) Ein solches hatte er früher geläugnet: Sentent. lib. III. dist. XIV. In der Summa sagt er, es wäre in Christo etwas Ueberflüssiges, nemlich die Potenz experimentaler Erkenntniß, wenn er nur eingegossenes Wissen hätte, bezeichnet aber doch (S. 52b) das Erfahrungswissen mehr als ein durch inventio als durch disciplina Gewordenes.

Digitized by Google

umfaßt, denn seine Menschheit blieb kreatürlich und in den Schranken der Kreatur; es sei aber unmöglich, daß eine Kreatur das göttliche Wesen umfasse. [12]) Zwar Alles, was ist, war und sein wird in der Welt erkennt Christi Seele in dem Worte (Q. X, 2) aber nicht das Mögliche; denn die Erkenntniß der unendlichen Möglichkeiten in Gott wäre die Erkenntniß seines unendlichen Wesens (art. 2). Christi Seele weiß hienach Alles, was Wirkung ist, auch den Tag des Gerichts, und das Nichtwissen desselben ist nur ein Nichtwissen für Andere (non facit scire). Den unendlichen Gott erkennt Christi Seele, aber umfaßt nicht sein Wesen, die oberste Ursache aller Wirkung, und so umfaßt Gottes Wissen mehr als Christi Seele, indem Gott sich selbst umfaßt. An Wissenskraft nahm seine Menschheit nicht zu, aber doch mehrte sich sein Erfahrungswissen, welches er neben der von Anfang vollkommenen scientia beatorum durch seine scientia infusa hatte. Vermöge der letzteren sah er Gott und in Gott Alles, wußte auch (Q. IX, coll. XII, 1) insofern Alles aus sich, als seine Seele durch die gratia infusa Ausdruck des Urbildes des Logos war, soweit die menschliche Natur diesen faßte.

Ebenso spricht er Christi Seele auch die Allmacht ab, diese komme nur dem unumschriebenen Sein Gottes zu; [13]) sie könnte nicht einmal für sich ihren Körper allmächtig beherrschen, sondern das vermag sie nur als Instrument der Gottheit. Ebenso erweckte nicht sie durch eigene Kraft den Leib, sondern nur die Gottheit, für welche die Seele Instrument war.

Was bestimmter den Willen anlangt so lehrt er einen göttlichen alles wirkenden Willen in Christus (principium primum movens). [14]) Dennoch war in ihm auch ein mensch-

[12]) Q. X. 1. sic facta est unio, — quod increatum manserit increatum et creatum manserit infra limites creaturae. Est autem impossibile, quod aliqua creatura comprehendat divinam essentiam (P. I, Q. XII, 7), eo quod infinitum non comprehenditur a finito. Et ideo dicendum, quod anima Christi nullo modo comprehendit divinam essentiam. Hier haben wir den direkten Gegensatz gegen die lutherische Lehre.

[13]) Q. XIII, 1.

[14]) Q. XVIII, 1, XLIII, 2.

Digitized by Google

licher Wille, der kein todtes Instrument war; sondern Instrument der Gottheit war die menschliche Natur so, daß sie durch den eigenen Willen, nicht durch zwingende Nothwendigkeit bewegt wurde. Das ist dem menschlichen Willen nicht zuwider, daß Gott ihn innerlich bewege, dieser bleibt doch menschlicher Wille, denn Gottes Wille wirkt Wollen. Näher betrachtet aber war in Christus ein doppelter menschlicher Wille, der sinnliche und der vernünftige. Nach dem ersteren (voluntas sensitiva) wollte er auch Anderes als Gott, denn Gott will an sich nicht die Dinge des sinnlichen Willens, dem der Sohn Gottes vor dem Leiden Raum gestattete. Doch trat durch den sinnlichen Willen nie ein Widerspruch (contrarietas) gegen den vernünftigen Willen ein, sondern nur eine Verschiedenheit. Der Wille des Wortes und der menschliche Vernunftwille blieben unbewegt und unverzögert Seitens des sinnlichen Willens; ja sie wollten selbst, daß dieser wirke, und so bleibt die Einheit in Christus ungetrübt. Der Erlösungswille war und blieb absolut. Was endlich das Verhältniß des geistigen Willens zum göttlichen betrifft, so schließt er auch hier sich dem Damascener an; Christus habe einen freien Willen (liberum arbitrium) und ein Wahlvermögen (Q. XVIII, 4); auch ein mit sich zu Rathe Gehen und discursives Denken (XI, 3), aber nicht eigentlich eine freie Entscheidung aus sich, sondern ein Bestimmtwerden durch Gott, der den Willen als eine secundäre Causalität bewegt und eigentlich in letzter Beziehung alleine wirkt. [15]) Dennoch da diese eine oberste Ursache in zweierlei Formen und zwar so wirkt, daß die menschliche auch etwas von der göttlichen Verschiedenes, obgleich ihr Instrument ist, und ein gewisses für sich Sein hat, sowie eine eigene Wirkung gemäß der eigenen Form, so hat sich Christus seine Herrlichkeit auch verdient, [16]) obwohl sie ihm schon von Natur zukam. Edler nemlich ist, was Jemand durch sich

[15]) Q. XIX, 1. 2. In Christo sei Eine vis operatrix, welche aber duo operata oder operamenta gemäß den zwei Naturen habe. Also im Wesentlichen Monotheletismus.

[16]) Q. XIX. 3.

Digitized by Google

selbst als was er nur durch einen Andern hat. Wie freilich Christus, das was er schon hatte, sich erst erworben habe, darüber gibt Thomas keine Auskunft, wenn man sie nicht in der Beschaffenheit seines Leibes findet, welche nicht gegen seinen Willen aber auch nicht blos der Erlösung wegen, sondern auch der menschlichen Natur halber nothwendig habe defekt sein müssen [17]), natürlich ohne Sünde.

Auch dem Satz des Lombarden schließt er sich an, daß Christus Mittler sei nicht als Gott, sondern als Mensch. Als Mittler hat er die Extreme zu verbinden. Das könnte er nicht als Gott für sich, denn da ist er nicht verschieden von Vater und Geist, aber als Mensch steht er in der Mitte und ist verschieden von Gott der Natur und von den Menschen der Würde, der Gnade und Herrlichkeit nach. [18]) Hier ist also wieder die begnadigte Menschheit die Mittlerin, nicht die Gottmenschheit. Kein Wunder, daß Thomas nun unmittelbar auf Maria übergeht, deren Geburt mit der Wiedergeburt zusammengerückt wird, ja mit der Heiligung. [19]) Ihre Seele hatte durch solche Heiligung die Fülle der Gnade und glänzt seit ihrer Geburt wenn auch nicht ihrer Empfängniß in einer Reinheit die nächst Gott größer nicht kann gedacht werden. [20]) Auch die Leistungen der mittlerischen menschlichen Natur Christi sind ihm nicht die letzte zureichende Ursache unserer Erlösung. [21]) Zwar sein Leiden namentlich war nothwendig d. h. für ihn gesteckte Aufgabe zum Heil der Welt. Aber dieser Zweck hätte auch anders können erreicht werden, denn Gott sind alle Dinge möglich. Unbeschadet der Gerechtigkeit hätte Gott ohne Strafe die Schuld vergeben

[17]) Q. XIII, Q. XXXI, er nahm unreines Fleisch von Adam an, um es durch die assumtio zu reinigen.

[18]) Q. XXVI, 2.

[19]) Q. XXVII.

[20]) Q. XXVII, 2. S. 102a. Das Fest der Empfängniß der Maria werde von der römischen Kirche nicht gefeiert, aber in einigen Kirchen geduldet, und sei nicht ganz verwerflich, wenn man dabei nicht sagen wolle, sie sei in ihrer Empfängniß schon heilig gewesen.

[21]) Q. XLVI.

Digitized by Google

können; doch war kein anderer Weg passender. Es hätte auch ein allerkleinstes Leiden zur Erlösung des menschlichen Geschlechts von allen Sünden genügt, aber um der Angemessenheit zu genügen, hatte er wenigstens alle Arten von Leiden zu tragen. [22]) Er fragt, wie damit, daß er Schmerzen litt, die größer waren, als die aller Andern, und daß namentlich seine ganze Seele litt, seine Seligkeit (fruitio beata) in demselben Momente bestehe? Er antwortet: in ihrem Wesen, wenn auch nicht in all ihren Kräften sei sie selig geblieben. Ja, während er sonst sagt, daß Christus viator und comprehensor zugleich war, lenkt er um des Leidens Willen dahin ein, das Band der Einheit unter den verschiedenen Seiten seines Wesens anfangs noch locker oder doch löslich, die Menschwerdung Gottes also nicht von Anfang an vollständig realisirt zu denken; nicht einmal so weit als der Begriff menschlicher Natur es möglich läßt. Er sagt: „So lange er Wanderer war, sei seine Herrlichkeit aus den höheren Regionen seines Wesens in die niedrigeren, aus der Seele in den Leib noch nicht herniedergeströmt, und andererseits auch die höhere Seite seiner Seele durch die niedrigere in Demjenigen nicht gehindert gewesen, was zu ihrem Wesen gehörte, und so habe der höhere Theil der Seele im vollkommenen Genuß gestanden, während Christus litt."

Daß Thomas den Begriff der Menschwerdung Gottes nicht erreicht, ja ihm auszuweichen sucht, sieht man abgesehen vom Bisherigen, besonders noch aus der Art, wie er die Formeln „Gott ist Mensch, der Mensch Gott" behandelt. [23]) Alle göttlichen Eigenschaften können zwar dem Menschen Christus zugeschrieben werden und die menschlichen dem Sohne Gottes; aber nicht eigentlich als den beiderseitigen Naturen irgendwie zukommend, sondern strenge genommen, nur der Person. Denn das Menschliche und Göttliche sieht er als Entgegengesetztes nicht Zusammengehöriges an; Entgegengesetztes aber könne von einem Dinge nicht in einer und derselben Beziehung ausgesagt werden, sondern

[22]) Q. XLVI, 5 ff.
[23]) Q. XVI.

Digitized by Google

nur in verschiedener. Also von der Person nicht in ihrer Totalität, sondern nach der göttlichen Seite oder der menschlichen. Allein wie nahe ligt da die umgekehrte Frage, wie denn die Eine Person könne für die einander so absolut entgegengesetzten Naturen die Person sein? Doch hiemit beschäftigt sich Thomas nicht, sondern stellt nur (XVI, 6) den Canon auf: Was der Einen Natur zukommt, kann von der andern nicht, wenn diese für sich genommen wird (in abstracto) sondern nur sofern sie in der Person ist (in concreto) ausgesagt werden. Ueberhaupt aber beschränkt er, wie der Lombarde besonders den Satz, daß in Christus der Mensch Gott sei. Er läßt ihn nur in dem Sinne gelten, daß das, was die Stelle der menschlichen Hypostase vertritt, Gott sei. Diese Person freilich, der Logos, ist ewig Gott, aber was kommt davon dem Menschen zu gut? Die menschliche Natur ist des Gottessohnes geworden; aber wie? Sie ist ihm nur ein Prädikat des Logos, wie seine Vergleichung zeigt: Man könne wohl sagen ein Mensch ist weiß geworden, aber nicht dieses Weiße ist Mensch geworden. Und, ließe er nur wenigstens dieses Prädicat, die Menschheit, Gott zu eigen werden; betrachtete er es nur wenigstens als hinfort zum Sein des Sohnes Gottes gehörig; allein vielmehr sagt er (XVI, 6), die Menschwerdung sei kein neues Sein oder habitus Gottes selbst, sondern nur ein Neues für die Menschen, oder eine neue Wirkung Gottes. Wer auf der rechten Seite stehe, könne ohne sich zu bewegen auf die Linke kommen durch die Bewegung des Andern; es ändere sich die Menschheit, nicht Gott, und die Unio sei nur ein Verhältniß, etwas Kreatürliches. Darauf hat er sein Nachdenken nicht gerichtet, obwohl er von Christi Prädestination redet, ob denn nicht der ewige Rathschluß der Menschwerdung Gottes Unveränderlichkeit sicher stelle, ohne das wirkliche Einssein Gottes mit der Menschheit in Christus auszuschließen.

Dagegen hat Thomas, wo er seine Mystik sprechen läßt, christologisch Bedeutenderes gegeben.

Soweit als Thomas der menschlichen Natur eine selbständige Bedeutung beläßt, nähert er sich dem Adoptianismus, indem ihm die Menschheit Christi an der Gnade Theil hat, die

Digitized by Google

nur ein Kreatürliches ist. Aber seine Grundrichtung ist dem Adoptianismus entgegengesetzt. Das ligt am deutlichsten in des Thomas Lehre von Christi freiem Willen. Das göttliche Ich ist allein das Handelnde. Bei solchem Schwanken kann es dann auch nicht zu einer gottmenschlichen Einheit kommen. Trotz seiner Prämissen soll die Menschheit an der Hypostase des Sohnes Theil nehmen können, das Kreatürliche an dem Ueberkreatürlichen. Aber auch dieses kann nicht helfen. Das Ich ist für sich eigenschaftslos; denn die göttliche Natur ist ja nicht Mensch geworden. Aber so ist es ja nur wieder die formale Einheit, gleichsam der leere Raum oder Ring, welcher indifferent an sich Entgegengesetztes, Menschliches und Göttliches umspannen kann. Daß eine Vermittlung der göttlichen und menschlichen Natur in einer solchen formalen Einheit nicht gegeben ist, erhellt von selbst. Sie ist auch durch die nachwirkenden emanatistischen Vorstellungen von dem Verhältniß zwischen Gott und der Kreatur zum Voraus ausgeschlossen. Denn diese läßt es nicht zum vollen Unterschiede, daher auch nicht zur wahren Einheit kommen. Die Thätigkeit Christi aber breitet sich in einem Doppelsystem des Wissens und Wollens aus, einem göttlichen und einem menschlichen; ja das letztere verzweigt sich wieder in eine Zweiheit, in das Wissen und Wollen vermöge der eingegossenen Gnade, und in die Thätigkeit des erwerbenden erfahrungsmäßigen Erkennens, sowie des sinnlichen Wollens. Alles dieses wird in Distinktionen auseinandergelegt, aber so, daß das einheitliche christologische Bild das man sucht obruirt und auseinandergerissen ist, nicht sowohl der scholastischen Darstellung halber, als weil ein solches Bild nur im Widerspruch mit seinen Prämissen wissenschaftlich zu Stande kommen könnte. Selbst die Mittheilung der Eigenschaften, von der er viel redet ist ihm wesentlich nur eine nominelle, keine Mittheilung der Naturen an einander.

2. Duns Scotus [24]) scheint auf den ersten Anblick dem Thomas und dem Lombarden christologisch wesentlich gleich zu sein;

[24]) cf. des J. Duns Scotus Commentar über die Sentenzen ed. Hugo Cavellus Antw. 1620. T. II, L. III. IV. H. Ritter, a. a. O. IV, 370 ff.

Digitized by Google

denn auch er beschränkt die Menschwerdung auf eine Relation zwischen Gott und dem Menschen; und nicht die assumirende Natur hat oder gewinnt in sich eine reale Relation zur assumirten, sondern nur die assumirte zur assumirenden. Die Bewegung fällt nur auf die Seite der Menschheit; sie ist die gewirkte, abhängige; die Wirkung wirkt nicht auf die Ursache zurück, noch ist sie in deren Wesen ewig begründet (L. III. Dist. 1. Q. 1). Auch spricht er sich mit Thomas gegen den Nihilianismus wie gegen den Adoptianismus aus (Dist. VI, 1. 2. VII. X.); endlich auch darin bleibt er dem Standpunkte der Vorigen treu, ja überbietet ihn, daß er die Nothwendigkeit der Menschwerdung und Erlösung durch Christus in letzter Beziehung in Frage stellt; sofern ihm Gottes unbedingter freier Wille über jeglicher Nothwendigkeit, mag sie von der Weisheit oder dem Wesen Gottes abgeleitet werden wollen steht (Dist. XIX. XX).

Allein in anderer Beziehung steht doch Scotus als eine auch christologisch merkwürdige Erscheinung da. Schon im Allgemeinen ist in ihm erstens eine entschiedene ethische Richtung. Es ist die Welt des Willens und nicht die Theorie für ihn das Höchste (L. IV, Dist. XLIX, Q. 4. S. 515 ff.). Daher ist auch in seinem System bereits die Subjektivität als freies Ich bestimmter als bei irgend Einem vor ihm in den Gesichtskreis getreten. Damit ist einmal gegeben, daß es ihm nicht so leicht werden konnte, die menschliche Persönlichkeit in Christus daran zu geben. Die Art, wie er dieses zu erreichen sucht ist folgende: Individuation und Personirung sei zu unterscheiden, jene sei noch nicht diese, aber ihre Voraussetzung. Nun sehe man das, was die Person ausmache, entweder a. als ein Positives (entitas positiva) an, das zur Individualität menschlicher Natur hinzukomme; wie die Thomisten, oder b. als eine Negation. — a. Das Erstere lasse zu keiner Incarnation kommen. Denn hätte Christi menschliche Natur dieses weitere Positive, so wäre eine Unio nicht möglich, denn persona est incommunicabilis existentia, und so wäre etwas da was inassumptibile ist, während alles Geschaffene assumptibel sein muß. Hätte aber Christi Menschheit jenes Positive nicht, oder nach der assumtio nicht mehr, so gälte der

Digitized by Google

Canon: das Nichtangenommene ist nicht geheilt, so fehlte der menschlichen Natur Christi die volle Gleichheit mit uns, weil ihr das fehlte wodurch sie ihren actualen Abschluß hat, so wäre eine geistige Natur ohne Person denkbar. — b. Aber die Person kann auch nicht durch bloße Negation zu Stande kommen. Die die Person setzende Negation müßte die Negation der Abhängigkeit von einer äußeren Person sein, und jede besondere Seele wäre Person. Ferner ist jede Person nach ihrem Begriff unmittheilbar; nun ist aber jede Negation mittheilbar, also muß das die Person ausmachende etwas Positives sein. Jede Negation ruht ausserdem auf einer Affirmation, und diese ist jener vorauszusetzen, also ist die Person früher durch Affirmation als durch Negation. Getheilt werden ist eine Unvollkommenheit; dasjenige wodurch etwas der Theilung widerstrebt (ἄτομον) muß also eine positive Entität oder ein Vorzug sein. Und ebenso, wenn Abhängigkeit von einer äußeren Person doch eine Unvollkommenheit ist, so kann der Gegensatz gegen solche Abhängigkeit, der zum Begriff der Person gehört, nur in einer entitas positiva begründet sein. — c. Er selbst nun unterscheidet zwischen dependentia actualis, potentialis und aptitudinalis. Um ihn zu verstehen, ist zu erwägen nöthig, daß ihm das Wesentliche der Person nicht etwa im Selbstbewußtsein sondern in der Unabhängigkeit ligt, besonders gegenüber von Andern. Die Negation der actualen Abhängigkeit constituire, wie so eben gezeigt, noch nicht die Person, auch die potentiale Unabhängigkeit nicht; denn eine solche hat das Geschöpf dem Wort gegenüber nicht. Aber die aptitudinale Abhängigkeit, worunter er diejenige versteht, welche, so viel an ihr ligt, immer im actus wäre — (z. B. das Schwere im Suchen des Centrums, sofern nichts hindert) scheint ihm Das zu sein, dessen Negation verbunden mit der Negation der actualen Abhängigkeit die Person bildet. Die aptitudinale Unabhängigkeit scheint ihm aus einer intellectualen Natur eine Person zu machen, zugleich aber mit der Incarnation vereinbar zu sein. Jene aptitudinale Unabhängigkeit wohnt jeder Natur bei, die Person werden kann (naturae personabili), auch wenn eine actuale Unabhängigkeit nicht da ist. Alles Geschaffene ist

Digitized by Google

nothwendig actual abhängig vom Wort, aber damit besteht wohl die aptitudinale Unabhängigkeit. Denn diese kann, da sie wie alles Geschaffene sich zugleich fügsam zum Worte verhält (aptitudo obedientiae hat), sehr wohl in actuale Abhängigkeit vom Worte in der Art treten, daß sie durch die Persönlichkeit von der sie abhängt, persönlich wird; und doch würde sie, wenn sie ihre Unabhängigkeit nicht durch die Person des Wortes hätte, in sich selbst persönlich werden durch Negation der Abhängigkeit und nicht erst durch eine positive Zugabe zu Demjenigen wodurch sie diese Natur ist.

Scotus denkt also die menschliche Natur in Christus so, daß sie auch ohne das Wort sich personiren, die Abhängigkeit von einem andern ausser Gott durch sich selbst negiren würde, ohne dazu eines weiteren positiven Zusatzes zu bedürfen; daß sie aber nichts desto weniger auch die obedientiale Stellung der Kreatur zu Gott und damit die Empfänglichkeit dafür habe, in actualer Abhängigkeit von dem Worte und durch die Vereinigung mit ihm diejenige Negation der Abhängigkeit oder diejenige Unabhängigkeit von Personen ausser ihr zu haben, die zum Begriff der Persönlichkeit gehört. Doch wird deutlicher, was er hiemit will, durch einen andern Punkt. Er fügt bei, daß genauer betrachtet allerdings das Göttliche in anderem Sinne Person sei als das Menschliche; denn Unmittheilbarkeit gehöre nur zum Wesen der göttlichen Person, nicht aber der menschlichen, wenigstens nicht dem Worte Gottes gegenüber (Dist. I. Q. 1. S. 4—6). Der Kreatur widerstreitet es nicht daß ihr die Person mitgetheilt werde, weil sie wesentlich auch die potentia obedientialis in sich trägt; während die göttliche Person statt dessen eine weitere positiva entitas hat, die der Mittheilung widerstrebt, (vgl. L. I. Dist. II. Q. VII, 38. T. I, 58), nemlich die absolute Unabhängigkeit. Damit, daß er für die Menschheit Christi eine solche latente oder mögliche Persönlichkeit behauptet, ist nun auch gegeben, daß sie ihm mehr als dem Thomas eine reale Bedeutung hat, und nicht eine bloße selbstlose Hülle ist. Daher lehnt er nicht wie Thomas den Adoptianismus nur rund ab; sondern für die Adoption führt

Digitized by Google

er an Christi Prädestination zu einer Würde, die er nicht von Natur hat, zur Erbschaft die ihm zwar immer, aber doch nur durch Gnade zukam, was eben nichts als Adoption sei. Doch war schon kirchlich gegen den Adoptianismus entschieden, und so läßt er das Problem ungelöst stehen, wendet sogar gegen die Adoption noch ein, daß sie als opus dei ad extra der ganzen Trinität zuzuschreiben wäre, also auch dem Sohne Gottes, daß dieser mithin (sofern er doch die actuale Person in Christus ist) sich selbst adoptirte oder sein eigener Sohn wäre (Dist. X). Scotus hätte die Prädestination und Adoption auf jene latente oder in der Möglichkeit bleibende Persönlichkeit beschränken müssen; damit aber bliebe auch die Adoption doch nur im Gebiete des Möglichen, wäre auf die Wirklichkeit der Menschheit Christi nicht anwendbar. Man sieht wohl im Ganzen das Streben, der Menschheit mehr als nur ein selbstloses Sein zu vindiciren, aber die Grundlage an die er gebunden war, spottete alles Scharfsinns, der sich ihren Consequenzen entziehen wollte, und so weist er in letzter Beziehung nur auf eine Lücke hin, die ausgefüllt sein sollte, aber ohne tiefer gehende Reform nicht ausfüllbar ist.

Scotus leistet auch zweitens nicht Unwesentliches, die Vereinigung menschlicher und göttlicher Natur und Persönlichkeit möglich zu machen. Es kommt hier seine von den Bisherigen sehr verschiedene Auffassung des Uebernatürlichen und des Natürlichen in Betracht. Er will nicht eine Erhöhung der menschlichen Natur durch die Gnade über sich selbst hinaus, er will nichts von jener Extase als Vollendung des Menschen, von jener übermenschlichen Tugend wissen, [25]) sondern das Uebernatürliche fordert er als Ergänzung des menschlichen Wesens selbst, und während Thomas die Gnade dadurch zu ehren meint, daß sie ein schlechthin Neues an die Stelle des Alten setze, das über die Schranken menschlicher Natur überhaupt hinausgehe, während er ferner die menschliche Fassungskraft nur als eine beschränkte zu denken weiß

[25]) L. III, Dist. XXXIV, 3: Omnis actus hominis proprie loquendo est humanus; actus convenire debet operanti S. 228. Dist. XIV, Q. 2. 3. S. 94—102.

Digitized by Google

und doch von Menschwerdung Gottes reden zu können meint: so hat dagegen Duns Scotus den Satz aufgestellt, daß Gott in die höheren Wesen nur eintreten (illabi) könne vermittelst einer Empfänglichkeit derselben (capacitas) oder eines Vermögens, das Göttliche zu haben. Ja das Empfangen der Gnade ist ihm zugleich Entwicklung der menschlichen Vermögen; die Natur der Wesen ist in ihrem letzten Grunde übernatürlich, Bestimmung für Gott. Ferner lehrt er, daß die Lebendigkeit oder Wirksamkeit dieser Empfänglichkeit in Proportion mit der zu empfangenden Gnade stehen müsse.[26]) Kurz, da wir Gott den Unendlichen empfangen sollen, müsse ein nicht blos endliches, sondern unendliches Vermögen in der Seele sein,[27]) wenn gleich dieses sich nur allmählig entwickeln und zu seiner Erfüllung mit Gott mitwirken kann. Demgemäß hat er von Christi Menschheit behauptet, daß sie die möglichst vollkommene Anschauung der Kreatur vom Worte haben konnte, die nur eine unendliche sein könne (vgl. Baur l. c. II, 842 ff.). Daß dadurch zwei unendliche Anschauungen herauskommen, eine geschaffene neben einer ungeschaffenen, macht ihn nicht irre. Kommt doch der Intellectus überhaupt nur im Unendlichen zur Ruhe ohne deßhalb mit diesem in Beziehung auf den Erkenntnißakt selbst zusammenzufallen. Nur in Beziehung auf das concrete, intuitive Wissen nimmt auch er eine Beschränktheit der Seele Christi an, weil das Concrete in dem Allgemeinen das sie weiß, noch nicht beschlossen sei, wie Thomas bei seinem habitualen Wissen Christi meine. Vielmehr habe sie die habituale Fähigkeit, alles Concrete zu wissen, aber allmählig.

Nach diesen Sätzen wird ihm die Menschwerdung Gottes

---

[26]) l. c. L. IV. Dist. XLIX, 11. S. 535 f.

[27]) In Sententias lib. I, Dist. II. Q. VII, 40. Er führt diese Fähigkeit für das Unendliche ebenso auch nach der Erkenntnißseite hin aus, wie nach der Willensseite. L. III, Dist. XIV, Q. II, 6. 16. S. 95. 98. Doch will er deßhalb nicht das Sichwissen Gottes und das Wissen der Kreatur von ihm gleichstellen ib. S. 96, L. IV, Dist. XLIX. Q. 2. Aber davon spricht er oft, daß die menschliche Seele nur durch das Infinitum satiatur, quietatur.

Digitized by Google

ein weit zugänglicherer Begriff. Denn nun stellt sich ihm das Problem nicht als Forderung, das Ganze im Theil, das Unendliche im Endlichen sein oder aufgehen zu lassen, sondern als die Forderung, die unendliche ethische Empfänglichkeit des Menschen durch den unendlichen Gott erfüllt zu denken, der sich vom Menschen nicht unterscheidet durch die Unendlichkeit des Seins, denn beide haben diese, wenn auch in verschiedener Weise, sondern der als der Unbedingte, Nothwendige und nothwendig Freie dem Menschen als dem nothwendig Bedingten gegenüber steht. Freilich ist ihm die empfängliche Menschheit nicht eine blos passive, sondern im Allgemeinen eine persönliche zu steigender Lebendigkeit und Wirksamkeit berufene. Und so treten für ihn weit größere Schwierigkeiten ein, als für diejenigen Alten (z. B. Theodorus von Pharan) welche eine Christologie aus dem Zusammentritt des activen Göttlichen mit einer leidenden instrumentalen Menschheit formirten. Eben deßhalb hat er gelehrt, die Menschheit Christi habe doch wie alles Geschaffene eine potentia obedientialis gegen Gott und sei daher nicht inassumptibilis für das Wort; die menschliche Natur also, wenn gleich mit immanenter Tendenz sich zur Persönlichkeit abzuschließen, ausgestattet, könne doch die Richtung nehmen, daß sie sich selbst zur gehorsamen Stellung gegen Gott und damit zur lebendigen Empfänglichkeit für Gott und seine Aufnahme bestimmt oder dazu bestimmt werde, so daß der beiderseitige Wille des Mensch werden wollenden Sohnes und der fügsamen Menschheit sich zu Einer Persönlichkeit zusammenschließen, in welcher das Göttliche das nicht bestimmte Bestimmende, die menschliche Seite aber die durch die göttliche bestimmte so ist, daß dieses Bestimmtwerden durch Gott doch zugleich auch ein Bestimmtwerden durch sich selbst zur wachsenden Empfänglichkeit für Gott ist. Man sieht von selbst, wie für Duns Scotus eine wahre Menschheit Christi in allmähligem Werden und Wachsthum nach der Seite des Wissens und des Willens nicht blos möglich, sondern eigentlich nothwendig wird [28])

[28]) Zwar zahlt er den Tribut an seine Zeit auch hier; er läßt vom ersten Anfang die vollkommene Gnade, wie auch Verdienst in

Digitized by Google

(Dist. XVIII, 5). Auch wirkliches natürliches Leiden schreibt er Christi Seele und Leib zu; nicht so daß Christi Wille seinen an der Glorie des Sohnes Gottes etwa durch die Unio Theil habenden Leib erst leidentlich gemacht hätte durch ein Wunder, sondern so, daß die Glorie des oberen Theiles seiner Seele nicht niederströmte in die unteren Kräfte. Dieses Ansichhalten der göttlichen Natur, um die menschliche gewähren zu lassen, nennt er auch ein Wunder, durch welches das Natürliche wirklich ward (Leiden)!

Wenn offenbar der Gedanke des Scotus dahin zielt, den Adoptianismus als Moment in die Christologie einzuführen, so ist die Frage nur die, ob er nicht die menschliche Persönlichkeit und ihre Selbstbestimmung zur Abhängigkeit vom Sohn Gottes dem Acte der Menschwerdung cerinthisch voraussetzen muß? Vielleicht ligt in der Consequenz seines Gedankens, daß die menschliche Natur Christi in so fern vor der Menschwerdung eine obedientiale Selbstbestimmung habe, als diese seine Natur zunächst in der Maria ist. In ihrem Gehorsam hat die menschliche Natur Christi die in ihr zunächst war, die Selbstbestimmung zum Gehorsam empfangen und daher die Empfänglichkeit für den Sohn Gottes. Die Präexistenz der Menschheit Christi vor der Gottmenschheit die er bedarf, ist ihm vielleicht in der Mutter des Herrn gegeben, und es ist folgerichtig nicht zufällig, daß gerade im Scotismus eine sich selbst überbietende Steigerung des Mariencultus, die Läugnung daß sie je Erbsünde gehabt, die Behauptung ihrer immaculata conceptio herrschend wurde. [29])

Christus sein. Diese Gnade leitet er nicht von der Unio her, nicht einmal die Sündlosigkeit Christi, sondern vom heil. Geist der diese Seele selig und dadurch unsündlich macht ohne ihr Verdienst L. III, Dist. XII. XVIII. Es gewinnt oft den Schein, als ob die Unio für Scotus blos todter Schatz bliebe, die Hauptsache aber in den übernatürlichen Gnaden seiner Menschheit läge, die auch Maria hat, und von welchen gelten muß: omnis actus hominis humanus; das superhumanum sei Metapher L. III, Dist. XIII, Q. 4.

[29]) Um dieses Dogma hat sich Duns Scotus in Paris und Cöln gegen die Schule des Thomas und Albertus M. besonders verdient gemacht vgl. Rosarium St. Mariä im Anhang zum L. III. Beachtenswerth ist, daß hiemit der Hauptgrund für Christi jung-

Digitized by Google

Allein Duns Scotus stößt damit an einer andern Klippe an. Eine solche Uebertragung des Gehorsams der Maria auf Christus ist im Widerspruch mit der Bedeutung, die er doch sonst der Persönlichkeit beilegt. Denn in Maria waren doch nur Elemente der menschlichen Natur, nicht die Seele, nicht die Person Christi.

Diese Mängel in seiner Christologie hat er großentheils noch selbst gefühlt, wie er denn eine letzte Entscheidung manchmal nicht geben will. Es kommen aber noch andere Lücken hinzu. Zwar tritt in ihm im Unterschiede von der romanischen Scholastik des Thomas die Richtung des germanischen ethischen Geistes schon kräftiger hervor; wir gewahren in ihm einen starken, ringenden Geist, in welchem ein neues Prinzip treibt, aber noch gebunden durch seinen Gegensatz. Denn dem Uebergewichte des Theoretischen und des Physischen, der Nothwendigkeit und des

fräuliche Geburt in der alten Kirche aufgegeben ist. Denn Maria soll aus einer Ehe und doch sündlos entstanden sein, vergl. L. III, Dist. IV und L. IV, Dist. II. Q. 2, 11. Je unfruchtbarer die spätere römisch-katholische Dogmatik, namentlich nach der Reformation in der Christologie ist, desto üppiger wuchert die Marienlehre fort. Sie wird mehr und mehr zum Dogma und zehrt an dem gesunden christologischen Triebe. Namentlich hat auch Raymundus Lullus sich in dieser Beziehung bemerklich gemacht, vergl. Libro de la Concepçion Virginal, compuesto por el iluminado Maestro Raymundo Lullio, traduzido por Don Alonzo de Zepeda en Brusselas 1664. Hier wird bewiesen, Christus sei die Finalursache der Maria; die Finalursache müsse aber, um zur Wirklichkeit zu kommen, sich schon bei der Entstehung der Maria dieser eingießen und durch diese Eingießung seiner Güte, Größe, Tugend, Weisheit u. s. w. die menschliche Natur in Maria heilig machen; die Neuschöpfung (recreatio) müsse mit Marias Entstehung, nicht mit Christus beginnen. Und zwar wäre auch ohne Sünde dieses an Maria geschehen, und Christus aus ihr geboren worden. Nähme man an, daß Maria nicht von Sünde, auch Erbsünde frei war, so stünde sie unter Adam vor dem Fall. Da in ihrer Entstehung vielmehr schon auf solche Weise die causa finalis, Christus wirkt, so bildet sie ihm schon ein Moment seiner historischen Wirklichkeit. Der berühmteste Mariolog neuerer Zeit ist Perron.

Digitized by Google

Wesens stellt er den freien Willen entgegen (L. IV. Dist. XLIII. Q. IV); aber in schroffer und exklusiver Weise. Die Folge davon ist, daß ihm die Vollkommenheit in der leeren formalen Freiheit besteht, [30]) der göttliche Wille ein zufälliges Verhältniß zum menschlichen Wesen behält, und das höchste Gut eudämonistisch gefärbt ist. Unser Wille sucht seine Seligkeit, und kann sie nur finden als freier Wille. Aber das göttliche Gesetz, das Objekt desselben, ist, wenn auch formal durch das kreatürliche Verhältniß gegeben, doch dem Inhalt nach zufällig und dem Wesen des Menschen fremd. Die Macht des geistig Allgemeinen, ohne die doch die Persönlichkeit ihren eigenen Begriff nicht erreicht, erscheint so als eine der Freiheit fremde oder gar bedrohliche Macht, die Scotus pelagianisirend beschränken zu müssen glaubt. Hiemit hängt zusammen, daß das Mystische bei ihm völlig zurücktritt, mithin dem Ethischen seine lebendige Wurzel fehlt.

Den antiken Zauberkreis der Ideen des Areopagiten, den Emanatismus, der durch voreilige Gleichsetzung des Göttlichen und Menschlichen in der physischen Substanz eine wahre Einigung beider nicht minder unmöglich macht als die abstrakte Trennung thut, hat Duns Scotus entschieden durchbrochen. Er setzt einen tieferen Unterschied, als den zwischen Unendlichem und Endlichem oder Ganzem und Theil; Gott ist ihm das nothwendige, unbedingte freie Sein, der Mensch das bedingte, nothwendig zufällige Sein. Beide sind nicht blos gleichmäßig Sein, sondern auch unendliches Sein, aber verschiedene Arten des unendlichen Seins, deren Zusammengehörigkeit er aufzuweisen sucht. Das zwar ist ihm mit dem Begriff des unbedingt freien Seins, das Gott ist, gegeben, daß ihm das Sein einer Welt völlig zufällig wird; ja auch ihr Sosein; wir wissen nicht, ob Gott auch in sich selbst dasjenige Gute liebt, dessen Gültigkeit in der Welt er will, und daß uns das Gesetz Gottes gegeben ist, Das offenbart uns nichts Anderes, als seinen Willen, daß dieses uns gelte. Gleichwohl, wenn Gott eine Welt wollte, so war es nothwendig, daß sie

[30]) L. IV. Dist. XLIV, 2 Libertas in Deo est perfectio simpliciter. L. II. Dist. XXXVII, Q. II, 9.

Digitized by Google

durch seinen Willen bedingt, ja daß Gott, oder genauer sein Wille das Ziel der Kreatur sei, und eben daher war es auch nothwendig, wenn wir werden sollten, daß unser Wille zwar nicht Gott gleich, aber mit Gottes Willen zusammengehörig, oder, wie er zu sagen pflegt, ihm proportionirt sei, von unendlicher Empfänglichkeit, bestimmt für das Unendliche, wenn gleich so, was zum Begriff des Bedingtseins gehört, daß dieser göttliche Wille nur allmählig und auf ethischem Wege angeeignet werde, mithin der viator nicht auch schon comprehensor sei. Auf dem Wege zum Ziel sei Freiheit und Verdienst, aber die Erfüllung mit Gutem, die dem Willen erst Sicherheit und Seligkeit gibt, und den Abfall fürder unmöglich macht, könne vom Menschen nicht kommen, müße von Gott verliehen werden.

Diese Auffassung für sich führt zur Alternative, daß Alle die Bestimmung für die Gottmenschheit haben oder Keiner. Alle in sofern, als Alle Gott oder seinem Willen proportionirt sein müssen, und wenn sie ihre Freiheit recht gebrauchen, zu Gottmenschen würden, es wäre denn, daß Gott sich ihnen als Ziel und Zweck entzöge, während doch die Welt, wenn sie ist, Gott zu ihrem Zwecke haben muß. Scotus stellt den Grundsatz auf, daß alle Akte des Menschen menschlich sind, auch diejenigen, welche erst durch die Erfüllung menschlicher Empfänglichkeit mit Gott zu Stande kommen. Damit scheint gewonnen, daß das wahre Menschliche und das Göttliche nur die Kehrseiten von einander oder dasselbe unter verschiedenen Gesichtspunkten sind. Aber als ob er fürchtete hiemit nur einen vollkommenen Menschen zu behalten, wendet er wieder um, und macht die Menschwerdung in Christus, für die er die Einzigkeit der Stellung nicht erreicht, zu einem schlechthin transcendenten einzelnen Faktum der göttlichen Allmacht oder Willkür, und vergißt über der Allmacht so sehr den ethischen Geist seines Systems, daß er wieder sagt: jegliche Kreatur wäre von Gott annehmbar gewesen, Gott hätte auch einen Stein annehmen können, ohne sich zu verändern.

Aber eben dieses führt auf die andere Seite, man muß, genauer betrachtet, sagen, daß es nach Scotus auch in Christus zur eigentlichen Menschwerdung Gottes nicht kommen konnte, denn

Digitized by Google

mit dem innersten Sein und Wesen Gottes tritt die Welt nicht in Beziehung, sondern nur mit seinem absoluten bestimmungslosen Willen, mit seiner Macht, deren Wille für sich leer und ohne Herz ist.

Ist vielleicht dieser Standpunkt von ihm überschritten durch seine bekannte Lehre, daß Christus gekommen wäre, auch wenn Adam nicht gesündigt hätte? Seine Sätze sind folgende. Den entgegenstehenden Autoritäten sei zuzugeben, daß ohne Adams Sünde Christus nicht als Erlöser gekommen wäre. Aber die Menschwerdung sei nicht blos gelegentlich aus Veranlassung eines andern, sondern von Anfang an beschlossen gewesen. Sie sei nicht blos als Mittel für das Heil der Menschen, sondern unmittelbar als göttlicher Zweck gewollt. Genauer stellt er das so dar (Dist. 7. 10. 19). Unter dem, was Gott außer sich wollte, war die Menschwerdung Christi zuerst gewollt: nicht etwa, weil er als Haupt der Menschheit ewig gedacht war, sondern rein um Christi als Selbstzweckes willen. Die Vorherbestimmung jeder Seele schon zur Herrlichkeit geht dem Vorherwissen der Sünde nothwendig voraus. Noch weit mehr muß das gelten von der Prädestination der Seele Christi, welche die höchste Glorie in sich schließt. Diese Menschheit, wie sie in Christus ist, war Gottes Endzweck vor der Herrlichkeit aller andern Seelen; aber überall will Gott früher das Ziel als die Mittel: noch mehr wollte er dieses Ziel vor dem Vorherwissen der Sünde. Sonach hat der genannte Satz bei Scotus keineswegs die Bedeutung, etwa einen wesentlichen Zusammenhang Gottes mit der Menschheit, oder der Menschheit mit der Person Christi festzustellen. Vielmehr dient er eher, seine Sendung in Zusammenhangslosigkeit mit der Menschheit zu versetzen als ein Ereigniß, das rein in Gottes freiem Wohlgefallen d. i. liberum arbitrium ruhte. Es kann nicht einmal gesagt werden, daß Gott nach Scotus in Christi Menschheit seine eigene Verherrlichung als in einem absolut werthvollen Gut sehe und wolle. Wie es im letzten Grunde nach ihm zufällig ist, daß eine Welt sei, so auch daß Christus sei. Nur wenn nach Gottes freier Willkür eine solche Menschheit in Wirklichkeit treten

Digitized by Google

sollte, so konnte sie nicht blos als Mittel gedacht sein, sondern nur vor allem Andern. Genau genommen ist auch nicht sowohl Gottes Menschwerdung, sondern diese hochbegnadigte Menschheit Christi Gegenstand der Prädestination: daß ihm die Unio zu dieser Begnadigung keine innere Beziehung hat, ist schon erörtert. Er läßt freilich die Faktizität der Menschwerdung stehen, aber es zieht sich ein ebjonitischer Zug, der Christus von Gottes freiem Wohlgefallen abhängig macht, durch diese Christologie, und es hätte ihm ein Leichtes sein müssen, eine ähnliche Prädestination, wie die für Christi Menschheit auch für die heilige Jungfrau wie später Raym. Lullus ausfündig zu machen.

Die unbedingte Freiheit Gottes bei Scotus ist in letzter Beziehung absolute Willkür, die eigentlich in jedem Moment die Welt und den Gottmenschen müßte zurücknehmen können. Was diese Freiheit in sich sei und wolle, bleibt im Geheimniß, und so ist das Innerste Gottes in der Menschwerdung nicht herausgesetzt oder nicht Mensch geworden. Gottes Gebot kann incarnirt werden, aber nicht die Freiheit die es gab. Und selbst wenn man sagte, das Innerste Gottes nach Scotus sei eben der Machtwille, und dieser offenbare sich in der Schöpfung und Incarnation, so ligt doch im Begriff einer solchen absolut bestimmungslosen Freiheit und Macht, daß Alles, was sie thut, zwar gut ist, aber nur weil sie es thut, nicht aber zugleich Etwas von ihr gewollt wird, weil es in sich gut ist. Mithin wäre an sich die Zurücknahme der Schöpfung und Incarnation ebenso gut wenn nicht gleichsam zufällig Gott sich schon incarnirt hätte, und daher eine Veränderung nicht mehr zulässig wäre, d. h. wenn nicht der absolute Indeterminismus es an sich hätte, durch den Gebrauch der Freiheit selbst in das Schicksal der Faktizität zu gerathen, wonach factum infectum fieri nequit, und so in sein direktes Gegentheil, die Nezessitirung überzuschlagen.

So nahe er daher das Göttliche und Menschliche zusammenzubringen und so sehr er sie ihrer Exklusivität zu entkleiden sucht, so bleibt er doch in Widersprüchen stehen. Die Bestimmungen der Kirchenlehre von der Unio personalis schleppen sich auch bei ihm noch fort, aber die gottmenschliche Persönlichkeit, wie sie die

Digitized by Google

Kirche will, ist ihm eine todte Fakticität. Die Unio des Wortes mit dem assumirten Menschen ist geschehen; er greift die Lehre der Kirche nicht ausdrücklich an. Aber er läßt diese That des Sohnes Gottes bei dem, was er über Christologie zu sagen hat, fast ganz aus dem Spiele. Er fängt, ohne den Schutt des alten Gebäudes wegzuräumen, auf demselben ein neues an. Der neue leitende Gedanke dabei, der ihn auch von den Antiochenern unterscheidet, ist eine höhere Auffassung der menschlichen Natur. Aber nicht blos nähert er sich dabei dem Adoptianismus, wenn nicht einer Art von Cerinthianismus, sondern es bleibt auch die menschliche Freiheit bei seiner Gotteslehre vor einem absoluten Prädestinatianismus nicht sicher. Das Wichtigste aber ist, er erreicht bei seinem Gottesbegriff keine Menschwerdung Gottes selbst; die menschliche Natur kann eigentlich nur mit Gottes Willen in Beziehung kommen, mit dem Guten, das Gott für die Welt bestimmte, dem sich aber Gottes Wesen ewig entzieht, indem es vielmehr als liberum arbitrium frei darüber schwebt. Kräftig zwar erfaßt er im Gegensatz gegen die Vorgänger die Form des Ethischen, den Willen, aber indem er es nicht ontologisch, den Willen aber nur als bestimmungslose Form und freie Willkür denkt, ist auch der Wille für sich wieder bloße blinde Macht und sinkt in das Physische zurück, wie Thomas und die Aeltern, nur gerichtet auf den guten Inhalt ohne die Form der Freiheit, aus dem Physischen sich nicht herauszuarbeiten vermögen. Das erhellt noch recht deutlich aus Demjenigen, was er über die Nothwendigkeit des Werkes Christi sagt. Christi Verdienst hat seinen Grund in seiner menschlichen Natur, und ist daher nicht wie Thomas will, unendlich; denn sonst wäre der geschaffene Wille Christi Gott ebenso wohlgefällig, wie der nicht geschaffene, und die Dreieinigkeit liebte beide gleich. Es ist unendlich nur in sofern, als es für unendlich viele Menschen zureicht, aber nicht an sich und innerlich.[31]) Es war auch nicht nothwendig, daß das Menschengeschlecht durch Christi Leiden hergestellt wurde,[32])

[31]) l. c. Dist. XIX. S. 138 ff.

[32]) Dist. XX. S. 143—46.

Digitized by Google

und er widmet dem Anselmus eine ausführliche Widerlegung. Christi Tod sei nur nothwendig gewesen, weil Gott ihn wollte, aber er wollte ihn frei und zufällig; denn es war zufällig, daß Gott vorher wußte, er werde leiden, aber allerdings, wenn es vorher gewußt war, so litt er. Es war auch keine Nothwendigkeit, daß unser Geschlecht hergestellt werde, denn die Wiederherstellung ergibt sich nur aus der Vorherbestimmung der Menschen zur Herrlichkeit, in welche Gefallene nur durch Genugthuung eintreten können, die Vorherbestimmung des Menschen aber ist zufällig und nicht nothwendig. Auch das sei zu bezweifeln, daß der Mensch ohne Genugthuung nicht versöhnt werden könne.[33]) Aber gesetzt, sie sei nöthig, so sei doch nicht nothwendig erforderlich, daß Gott genug thue. Wenn ferner nach Anselm zur Genugthuung etwas Größeres als alle Kreatur gefordert werden müsse, so sei vielmehr zu sagen, daß der Mensch, welcher einen unendlich schlechteren Gegenstand liebend gesündigt hatte, durch die Liebe zu einem unendlich edleren Gegenstand hätte genugthun müssen. Von einer andern Unendlichkeit der Schuld als der nach dem Objekte, Gott, zu bemessenden will er Nichts wissen. Ja, wenn nach Anselm kein Anderer als ein Mensch genugthun mußte, so sei auch dieses nicht richtig; denn auch wer nicht Schuldner ist, kann für einen Andern genug thun, wie für ihn beten; es hätte auch ein Engel, wenn es Gott gefiel, für uns die Genugthuung bringen können. Denn jedes kreatürliche Opfer gilt so viel, als wofür Gott es will gelten lassen und nicht mehr. Auch ein bloßer Mensch ohne Erbsünde von einer Mutter, wie die Maria war und ausgestattet mit Gnaden wie Christi Menschheit sie ohne vorangegangene Verdienste hatte, hätte die Tilgung der Sünde verdienen können, und wir würden doch einem Solchen nicht (wie Richard meinte) so wie Gott verpflichtet sein, weil er ja alles Gute von Gott hätte, sondern nur so, wie wir der Jungfrau und den Heiligen verpflichtet sind. Endlich auch jeder Einzelne könnte für sich genugthun, wenn nur Jedem die erste Gnade (Taufe) ohne Verdienst gegeben würde, wie das

[33]) Lib. IV, Dist. XV. Q. I. S. 255 ff.

Digitized by Google

in der That geschieht. Wie kann man deutlicher die Menschwerdung Christi als etwas für die Erlösung fast Ueberflüssiges hinstellen, Christi Verdienst um uns dem der Maria gleich setzen und für Christus nur übrig lassen die Stiftung der sakramentlichen Gnade, die aber auch wieder nur faktisch an die Menschwerdung gebunden ist, nicht nothwendig, indem Gottes Freiheit auch andere Wege gehabt hätte, die Kirche zu stiften? Diese Sätze sind offenbar zugleich von einem pelagianisirenden Interesse eingegeben, das die Sünde wie die göttliche Gerechtigkeit nicht ernst nimmt; sie haben aber im System des Scotus ihren Grund darin, daß er Alles an die göttliche Freiheit oder Willkür als obersten Ring aufhängt.

Thomas von Aq. betrachtet die Menschwerdung Gottes nicht als ein Neues für Gott, sondern nur für die Menschen (s. o.). Ganz so handelt es sich dem Duns Scotus in ihr nicht um ein Sein, sondern ein Werk Gottes (factio), um Hervorbringung einer gratia creata in einem Menschen, die auch ohne Unio statt finden konnte, und Gottes Sein in Christus bezeichnet nicht einen habitus in Gott, sondern nur im Menschen.[34]) So daß die beiden größesten Scholastiker den Gedanken der Menschwerdung Gottes selbst eigentlich fallen gelassen haben, der Eine mehr so, daß er Gott nicht Mensch werden läßt, sondern nur eine selbstlose Gotteserscheinung in menschlicher Gestalt in Christo sieht, der Andere indem er zwar die Menschheit nicht selbstlos denken möchte, aber doch eigentlich darüber auch nicht hinaus kommt, außer negativ durch Beschränkung des Seins Gottes in diesem

---

[34]) Treffend Baur II, 832: „Gott ist Mensch geworden heißt auch nach Duns Scotus seinem wahren Sinne nach vielmehr: Gott ist Nichts geworden, also auch nicht Mensch geworden, sondern alles Werden und Gewordensein fällt nur auf die Seite der menschlichen Natur, wobei es keines weitern Beweises bedarf, daß, wenn Gott nicht Mensch geworden, auch der Mensch nicht Gott geworden sein kann, somit der Begriff der Unio, wenn die eine seiner beiden wesentlichen Seiten von der andern getrennt wird, sich selbst aufhebt oder etwas rein Nominelles wird."

Digitized by Google

Menschen, was auf eine nestorianische Doppelpersönlichkeit zurückführen müßte.

3. Die Mystik in der Scholastik. So mangelhaft, wie wir sahen, die scholastische Christologie im Allgemeinen ist, und so sehr wir in ihren begrifflichen Formeln einen Fortschritt vermissen, ja manche Anzeigen sich einstellen, daß aus ihrem Gerüste der Geist sein Interesse schon zurückzuziehen beginne, und nicht minder dem eigentlichen christologischen Problem als dem offenen Bekenntniß zum Nihilianismus ausweiche, so nehmen wir neben den scholastischen Formeln doch noch eine Region wärmeren Lebens und Betrachtens und das Walten eines Bildes von der Person Christi wahr, das in jenen Formeln nur zu verkümmertem Ausdruck gelangt, aber dient, das Leben der privaten Frömmigkeit und zum Theil auch des öffentlichen Kultus zu nähren und zu befruchten. Ohne die Erwägung dieser Seite der Sache würde ein wichtiger Faktor zur Vorbereitung der germanischen Mystik, die wir später zu betrachten haben, sowie durch diese der Reformation uns fehlen.

Es ist besonders die Versöhnungslehre, seit sich das Nachdenken derselben mehr zuwandte, für eine Christologie fruchtbar geworden, welche von Doketismus und Nihilianismus sich ferne hielt, aber indem sie mehr die ganze gottmenschliche Person ins Auge faßt, auch in keinem innern Verhältniß zu der alten Lehre von der Zweiheit der Naturen steht, sondern den Ansichten der ersten Periode verwandter ist, hervorgewachsen weder aus jener Zweiheit, noch aus der Einheit, zu der diese Zweiheit es bringt, sondern aus dem lebendigen Christenthume selbst und aus dem Eindruck, den Christi Lebensbild in den Evangelien fortwährend auf das fromme Gemüth macht. Es wird von vielen Männern im Mittelalter die Möglichkeit der Genugthuung Christi für uns unter Anderm darauf gegründet, daß Christus Haupt des mystischen Körpers der Kirche sei. Das Haupt könne genugthun für seine Glieder. Nach dem Vorgange des Lombarden pflegen die Scholastiker in ihrer Christologie ein besonderes Kapitel der eigenthümlichen Gratia zu widmen, die dieser Person gewor-

Digitized by Google

den sei. Christus habe die plenitudo gratiae et divinitatis in sich, weil er das Haupt ist.[35]) Die Nachfolger des Lombarden führen das aber nach verschiedenen Seiten weiter aus. Nach Albertus d. Gr.[36]) hatte Christus neben der increata auch eine creata gratia in sich, durch die er vor allen Andern ausgezeichnet ist. Indem er diese Gratia im Einzelnen schildert, so ist ihm das Erste: Christus ist das Haupt der Gemeinde. Er scheine zwar nur nach seiner göttlichen Natur, also nicht als Gottmensch Haupt zu sein, weil Bewegung und Gefühl in der Kirche von Christus nach seiner göttlichen Natur stammen. Aber er antwortet: das Haupt hat im Verhältniß zu seinem Leibe dreierlei an sich, erstens ist es Prinzip, welches wirksam auf die Kraft, das Gefühl und die Bewegung influirt, zweitens strömt es in die Glieder als gestaltendes Lebensprinzip, drittens findet eine Conformität zwischen der Natur des Hauptes und den Gliedern statt. Wirksam influirendes Prinzip ist nun Christus nur als Gott, womit nicht ausgeschlossen ist, daß er seine göttliche Kraft vermittelst seiner Menschheit einströme. Als assimilirendes Prinzip, das gleichsam als gestaltende Form überströmt, ist Christus Haupt der Seligen und der Begnadigten, denen er die Aehnlichkeit seines Lebens, seines sensus et motus einströmt. Im dritten Sinne ist er Haupt nur der Menschen; er kann nemlich als Haupt der ihm wesensgleichen Glieder ihnen sein Verdienst mittheilen.

Die Gratia dieses Hauptes also besteht in der virtus influendi. Schon als einzelner Mensch hat er eine so reiche Gnade,

---

[35]) Petr. Lomb. Sent. Lib. III. Dist. XIII. Ut in corpore nostro inest sensus singularis membris, sed non quantum in capite, — ibi enim et visus est, et auditus, et olfactus, et gustus, et tactus, in ceteris vero solus est tactus, — ita et in Christo habitat omnis plenitudo divinitatis, quia ille est caput, in quo est omnis sensus; in sanctis vero quasi solus tactus est, quibus spiritus datus est ad mensuram, cum de illius plenitudine acceperunt. Acceperunt autem de illius plenitudine non secundum essentiam, sed secundum similitudinem.

[36]) Compend. theol. L. IV, de Incarn. Christi c. 14 und L. III über die Sentenzen Dist. XIII.

Digitized by Google

daß sie in ihm überströmt (exuberat). Daher strömt er in die Glieder seines mystischen Leibes geistliche Gefühle und Bewegungen ein, vermöge der Quellenfülle jeglicher Gnade, die in ihm wohnt, [37]) und nicht bloß als Gott, sondern auch als Mensch strömt er den sensus et motus spiritus et gratiae in Alle über, die ihm anhangen. Aber als Mensch influirt er wirksam nicht unmittelbar, sondern meritorie, er verdient uns die Einströmung der Gnade, und erlöst uns, indem er das Hinderniß (obstaculum influxus in nos) hinweggeräumt, unsere Schuld, die er bezahlte.

Dieselbe Frage behandelt Thomas ausführlich. [38]) In seiner Summe führt er für die Meinung, daß Christus als Mensch nicht Haupt der Gemeine sein könne, weiter an: Gott heiße Christi Haupt, auch sei das Haupt ein einzelnes Glied, selbst wieder abhängig vom Herzen, während Christus universell Prinzip der ganzen Kirche sei. Sonach scheine er nicht Haupt zu sein, sondern blos nach seiner göttlichen Natur sie zu regieren. Er antwortet, wie die ganze Kirche ein mystischer Leib heißt, nach der Aehnlichkeit des natürlichen Leibes, so heiße Christus Haupt der Kirche nach der Aehnlichkeit des menschlichen Hauptes. Dieses nun ist Haupt in dreierlei Beziehung. Erstens dem Range nach ist es das Erste, ebenso der Vollkommenheit nach, denn alle Sinne sind in ihm vereint, endlich der Kraft nach, denn da im menschlichen Haupte die vis sensitiva et motiva thront, so stammt die Kraft und Bewegung der übrigen Glieder und ihre Regierung von dem Haupte. Das Alles nun hat auch auf Christus in vollkommenerem geistigem Sinne seine Anwendung. Er ist Gott näher, darin ligt sein Rang, er hat die Fülle der Gnade, darin ligt seine Vollkommenheit, er hat die Kraft in alle Glieder die Gnade überzuströmen, das ist seine virtus. Der

---

[37]) Comp. theol. IV, 14 influit in membra corporis sui mystici sensum et modum spiritualem secundum fontalem plenitudinem omnis gratiae in ipso habitantis.

[38]) P. III, quaest. 8, 1. Quaest. 3. 4. 7. 19. 23 Super Sentent. Lib. III. Dist. XIII; Quaest. 1. 2.

Digitized by Google

Gottheit Christi kommt es ursprünglich (auctoritative), seiner Menschheit aber werkzeuglich (instrumentaliter) zu, den h. Geist mitzutheilen; und obgleich Gott Christi Haupt ist, so ist doch Christus der Gemeinde Haupt. Das Herz aber seines Leibes, der Kirche, ist der h. Geist. Haupt der Kirche zu sein kommt Christus eigenthümlich zu. Es gibt zwar einen Einfluß auf die Glieder der Kirche, z. B. durch Regierung, den auch Andere als er, lokal und temporell in seiner Vollmacht ausüben können; aber der innere Einfluß (influxus interior), durch welchen virtus motiva et sensitiva a capite derivatur ad cetera membra, kommt ihm allein zu, weil in ihm die plenitudo gratiae in ganz einziger Weise wohnt. Der Seele Christi wurde die Gnade zu Theil als einem universalen Prinzipe in der Gattung der der Gnade Theilhaftigen. Die Kraft des ersten Prinzipes in einer Gattung dehnt sich aber universell aus auf alle Wirkungen derselben Gattung, und so hat er als universales Prinzip auch universale Bedeutung in Beziehung auf die Wirkungen. Um seiner mittlerischen Stellung zum Menschengeschlecht willen mußte er eine Gnade haben, die auch auf Andere überströmte. Das ist die fontalis gratia des Albertus.[39]) Besonders stark ist aber folgende Stelle,[40]) in welcher Thomas durch die Idee des Hauptes die Uebertragung des Verdienstes Christi auf uns vermittelt: In Christo non solum fuit gratia, sicut in quodam homine singulari, sed sicut in capite totius Ecclesiae, cui omnes uniuntur, sicut capiti membra, ex quibus constituitur mystice una persona. Et exinde est, quod meritum Christi se extendit ad alios, in quantum sunt membra ejus; quia non solum sibi sentit, sed omnibus membris. Wie Adam in natürlicher Beziehung Prinzipium der ganzen menschlichen Natur war, so ist Christus zum Haupt aller Menschen von Gott bestellt, daher im Reiche der Gnade sein Verdienst sich auf Alle seine Kinder ausdehnt.

---

[39]) Cf. Summa l. c. Qu. VII, 1. 9. VIII, 1. 6. IX. Qu. XIX, 4 ad secundam.

[40]) Qu. XIX, 4. Resp.

Digitized by Google

Er beschäftigt [41]) sich auch mit der Frage, in welchem Sinne Christus die Menschheit und die allgemeine menschliche Natur angenommen habe? Nicht in dem Sinne, wie sie, auch abgesehen von der irdischen Realität, gedacht werden kann als menschlicher Begriff oder platonisirend als dem Concreten vorangehende allgemeine Idee der Menschheit (εἶδος, forma communis), das Erstere wäre eine bloße Fiktion subjektiver Vorstellung, die forma communis aber ist nicht individuell, während doch die Menschwerdung zu ihrem Ziele die Persönlichkeit hat, in welcher die forma communis sich individuirt. Ueberhaupt gehört der Mensch nach seinem Begriff auch zur sinnlichen Welt, mithin kann auch Christi Menschheit nicht ohne den sinnlichen Stoff, und nicht als platonisches εἶδος, das dem Concreten vorangeht, gedacht werden. Wenn nun aber die menschliche Natur weder in dem göttlichen Verstande für sich, noch überhaupt außerhalb der sinnlichen Wirklichkeit, sondern in den concreten Individuen menschlicher Gattung besteht, so entsteht die Frage, ob nicht Christus die allgemein menschliche Natur in dem Sinne angenommen habe, daß er in allen Individuen Mensch ward? Diß könnte passend scheinen, sagt er, ein weiser Werkmeister vollbringt sein Werk auf dem kürzesten Wege. Dieser Weg der allgemeinen natürlichen Gottessohnschaft aber wäre kürzer, als der, daß die Vielen erst durch Einen natürlichen Sohn zur Kindschaft gelangten. Aber wie der göttlichen Weisheit, so scheint dieses auch der Liebe gemäß, und da, was einer Wesengattung per se einmal zukommt, Allen dazu gehörigen Individuen zukommt, so scheint es passend, daß die menschliche Natur in allen ihren Subjekten assumirt würde.

Darauf antwortet er: zur Weisheit des Werkmeisters gehört vielmehr, daß nicht durch Vieles das vollbracht werde, was genügend durch Eines geschieht. Das Assumirtwerden kommt der menschlichen Natur auch nicht an sich und in dem Sinne zu, daß es zu ihrer natürlichen Eigenthümlichkeit oder ihren principia essentialia gehörte, assumirt zu werden; denn sonst freilich käme dieses allen Subjekten dieser Natur zu. Gottes

[41]) Qu. IV, Art. 4.

Digitized by Google

Liebe offenbarte sich ferner nicht blos durch assumtio, sondern auch durch die passio für Andere. — Es ist aber auch unmöglich, daß Alle assumirt würden; denn dadurch wäre die Vielheit der Subjekte menschlicher Natur aufgehoben. Denn da es in der angenommenen Natur kein anders Subjekt gäbe, als die assumirende Person, so folgte, daß es nur ein einziges Subjekt in menschlicher Natur gäbe, nemlich eben die assumirende Person.[42]) An solchen Punkten steht dem Thomas das Wesen Gottes und des Menschen einander nicht so schroff gegenüber, wie sonst wohl in der kirchlichen Betrachtungsweise, ja wie ihm selbst in anderer Hinsicht (s. o. S. 368). Dahin gehört auch jene Lehre des Thomas: Es gehöre zur vollkommenen und nothwendigen Kenntniß Gottes von sich selbst auch die Erkenntniß seiner Mittheilbarkeit an die Geschöpfe in verschiedener Art der Aehnlichkeiten, und eben damit erkenne Gott auch die Geschöpfe ihrer verschiedenen Art nach in verschiedenen Ideen, jedoch so, daß Gott wie ein Künstler in Einem Gedanken sein ganzes Werk umfasse.[43]) Da ruht ihm alle Verschiedenheit der Geschöpfe nur in einer verschiedenen Aehnlichkeit mit Gott, welche wieder in einem verschiedenen Grade der Mittheilung der göttlichen Substanz besteht. Das ist freilich

[42]) Summa III. Q. IV, 3. Während der Lombarde sich mit der Frage viel beschäftigt, ob die göttliche Natur oder Hypostase die menschliche Natur assumirt habe (Q. III, 1. 2), so entscheidet sich Thomas so: Nicht die göttliche Person, sondern die göttliche Natur habe assumirt; aber die Persönlichkeit sei das Ziel (terminus assumtionis). Die persönliche Vereinigung des Wortes Gottes mit einem Menschen ist ihm die höchste Form möglicher Vereinigung beider, und hierin ligt Christi spezifische Dignität; sie ist aber nach Thomas nicht ohne Vereinigung auch der göttlichen Natur mit der menschlichen, soweit die letztere dafür empfänglich ist, und nach dieser Seite ist Christus wieder Allen verwandt, die wenigstens an der göttlichen Natur Theil haben. Thomas gehört also nicht zu Denen, welche, um die Christologie zu erleichtern, sagen: Es habe nicht die göttliche Natur die menschliche Natur angenommen, sondern nur die göttliche Person ohne die Natur, s. o. cf. Abraham Calov. Systema loc. theol. Tom. VII. Vit. 1677. S. 148.

[43]) Ritter, Geschichte der christlichen Philosophie IV, 286.

Digitized by Google

emanatistisch und die Consequenz wäre, daß Christus, um vollkommen zu sein, aufhören müßte, Mensch zu sein; der dualistische Hintergrund der oben S. 368 besprochen ist, wirkt auch da immer noch nach. Gleichwohl lohnt es, noch zu betrachten, wie er daran anstreift, eine innere und wesentlichere Zusammengehörigkeit der göttlichen und der menschlichen Natur durchzuführen. Die menschliche Natur, sagt er, war fähiger vom Sohn Gottes angenommen zu werden, als irgend eine andere, ihrer Würde gemäß. Denn zwar alle Kreatur hat eine spurweise Aehnlichkeit mit dem Wort, aber die menschliche hat die Aehnlichkeit des Ebenbildes. Durch Erkenntniß und Liebe kann die menschliche Natur an das Wort selbst einigermaßen heranreichen (contingere). Auch ziemte es sich, daß Gott keiner Kreatur das versagte, wofür sie empfänglich war (capax).[44]) Dem Worte kann auf dreifache Weise etwas ähnlich gemacht werden. In Beziehung auf die Form so, wie ein Gebäude der conzipirten Idee des Künstlers (verbo mentali) ähnlich ist, und in diesem Sinne ist jede Kreatur dem Wort ähnlich, weil von seiner künstlerischen Idee umfaßt. Aber auch in Beziehung auf die Erkenntniß (intellectualitas) ist eine Verähnlichung mit dem Worte möglich, wie dem Worte, das im Geiste des Lehrers lebt, das Wissen, das im Geiste des Schülers ist, sich verähnlicht. In diesem Sinne ist die vernünftige Kreatur auch nach ihrer Natur dem Worte Gottes ähnlich. Endlich wird die Kreatur dem ewigen Worte Gottes ähnlich durch Gnade und Liebe in Beziehung auf seine Einheit mit dem Vater, und hierin vollendet sich die Annahme an Kindesstatt.[45])

Eben dahin gehört seine klare und tiefsinnige Erklärung über die der Scholastik geläufige Frage, warum nicht der Vater, noch der heil. Geist, sondern der Sohn Mensch geworden sei? Er antwortet, weil der Sohn das Urbild ist, wonach der Mensch von Anfang geschaffen, also auch wieder herzustellen war.[46])

---

[44]) Summ. P. III. Q. IV, art. I. Sent. lib. III. dist. I. Q. I, art. 2.

[45]) Summ. P. III. Q. XXIII, 3. Filiatio adoptionis est quaedam similitudo filiationis naturalis.

[46]) Summa P. III. Q. III, art. 8. coll. sup. Sent. III, dist. I. Q. II, art. 2: imago convenientiam habet cum eo, qui reparandus erat, sci-

Digitized by Google

Das Wort Gottes ist die ewige Idee Gottes, Urbild für die ganze Kreatur, und wie durch Antheil an diesem Urbild alle Kreatur nach ihren Ordnungen geschaffen ist, aber in veränderlicher Weise, so ist durch die nicht blos theilweise, sondern persönliche Einheit des Wortes mit der Kreatur die ordnungsmäßige Wiederherstellung zu einer ewigen und unbeweglichen Vollkommenheit angemessen gewesen, wie denn auch der Künstler, wenn sein Kunstwerk ihm verdorben ist, es durch die Idee wieder herstellt, mittelst deren er es schuf.

Wie nahe ist hier Thomas der Lehre des Irenäus, daß die erste Schöpfung noch unvollendet war, daß das immobile exemplar statt der mobilis imago in der persönlichen nicht blos theilweisen Unio des Wortes mit der Menschheit habe erscheinen müssen, und daß also nicht blos durch die Sünde die Menschwerdung Gottes veranlaßt, sondern wesentlich zur Verwirklichung des ewigen Urbildes der Menschheit gehörig war! [47])

Es ist vielleicht hier der angemessenste Ort, die Geschichte der Frage, ob die Menschwerdung Gottes zur ursprünglichen Idee Gottes von der Welt und Menschheit gehöre, mithin einen we-

licet cum homine; unde decuit, ut imago imaginem assumeret. (Aehnlich auch Albertus Magnus, l. c. Comp. theol. cap. VI: Imago debuit per imaginem reparari). Summa l. c. heißt es: Convenienter enim ea, quae sunt similia, uniuntur, ipsius autem personae filii, qui est Verbum Dei, attenditur convenientia ad totam creaturam, quia verbum artificis, i. e. conceptus ejus, est similitudo exemplaris eorum, quae ab artifice fiunt. Unde Verbum Dei, quod est aeternus conceptus ejus, est similitudo exemplaris totius creaturae: et ideo, sicut per participationem hujus similitudinis creaturae sunt in propriis speciebus institutae, sed mobiliter, ita per unionem Verbi ad creaturam non participatam sed personalem, conveniens fuit reparari creaturam in ordine ad aeternam et immobilem perfectionem. Nam et artifex per formam artis conceptam, qua artificiatum condidit, ipsum, si collapsum fuerit, restaurat.

47) Hieher gehört auch Sent. L. III, dist. I. Q. I, art. 3, wo er sagt: Durch die Incarnatio sei nicht blos Erlösung von der Sünde, sondern auch humanae naturae exaltatio et totius universi consummatio bewirkt worden. Vergl. die schöne Stelle im Prolog zu Sent. L. III, init.

Digitized by Google

sentlichen Bestandtheil des höchsten Weltgutes bilde, oder ob blos ein zufälliger Grund für ihre Wirklichkeit zu setzen sei, nemlich die Sünde, etwas genauer im Zusammenhang zu betrachten.

Die ältere Kirche gieng auf diese Frage noch wenig ein. Es genügte ihr meist, die Menschwerdung Christi in der Nothwendigkeit der Erlösung begründet zu sehen, womit freilich das Inadäquate gegeben wäre, daß Christus das höchste aller Vernunftwesen, in welchem die Menschheit auf Gottes Thron erhöht ist, nur als *Mittel* für die andern gedacht und begründet wäre, während *alle* andern Wesen die Würde haben, Selbstzwecke und Zwecke für ihn zu sein. Auf Christi Person für sich würde da kein Gewicht gelegt werden können, sondern nur auf sein Werk und Verdienst, auf dieses unpersönliche Neutrum. Die folgerechte Ausbildung dieser Ansicht läßt in Christus nur eine Offenbarungsthat *Gottes*, eine Theophanie erblicken, für welche mit Ueberwindung der Sünde der Grund der Fortdauer aufhört, und das drängt unwiderstehlich zum Nihilianismus hin. Zwar Gott und seine Verherrlichung kann da Selbstzweck bleiben, und Gott ist auch in Christus. Aber *in* Christus ist dann nur Gott dieser Zweck, die Menschheit Christi ist für den Logos ἄσαρκος *nur* Mittel, wie für uns, sie selbst hat nicht Antheil daran, mit dem Logos auch Zweck, ja Ein Selbstzweck und ein in sich absolut werthvolles Gut zu sein. Doch dieses ist nur ein anderer Ausdruck für die herrschende Auffassung, daß die Menschheit Christi unpersönlich, ein Ding oder eine Sache sei, womit freilich die ebenso herrschende Anbetung des ganzen Christus contrastirt, in der die Frömmigkeit, aber nicht die Theorie ein Correktiv hat. Und um so mehr mußte dieser Doketismus bleiben, wenn die Erlösung, deren Nothwendigkeit die Erscheinung des Mittlers motiviren sollte, nur als göttliche *Lehre* oder *Machterweisung* (nur als Werk des prophetischen und königlichen Amtes) gedacht war. Denn für die Mittheilung der wahren Lehre ist das Organ gleichgültig und zufällig; die Persönlichkeit des Organs kommt dabei kaum in Betracht, und ebenso wenig fordert die erlösende Machtbeweisung Gottes (gegen den Teufel oder den Tod)

Digitized by Google

eine menschliche Persönlichkeit. Sie erfordert kaum ein menschenähnliches Organ. Erst, wenn der Erlösungsprozeß als ein sittlicher gedacht ist, erhält die menschliche Persönlichkeit, sei es auch zunächst nur als Mittel, eine Bedeutung. Im sittlichen Gebiete aber setzt oder behauptet sich die sich zum Mittel machende liebende Persönlichkeit ebendamit auch als Zweck, da ist Mittel und Zweck nicht mehr zertrennt. Einen großen Schritt hiezu thut Anselms Cur Deus homo? wo zwar nicht Christi Thun, aber sein Leiden als werthvolles sittliches Eigenthum und Gut der Menschheit, von versöhnender Kraft gedacht ist. Aber so willig die folgende Scholastik die Nothwendigkeit der Erlösung anerkannte, so bestimmt gieng sie dazu fort, daß die Erlösung durch Christus geschehe, sei nicht nothwendig gewesen. Gott hätte auch ohne Christus die Sünde vergeben können; in seiner Freiheit ruhe die ewige Möglichkeit der Vergebung auch ohne eine Mittlerschaft. Und so steht Christi Erscheinung im letzten Grund als zufällig, fast entbehrlich, wenn gleich angemessen (congrua) da, was im offenbarsten Widerspruch mit dem christlichen Bewußtsein ist.

Ueber diese nihilianistische Richtung sind nun freilich Diejenigen hinaus, die Christus nur als die absolut sittliche Persönlichkeit und fast nur als Selbstzweck fassen, wie alle ebjonisirenden Parteien, vornemlich auch Pelagius und in spätern Zeiten die Socinianer. Das Beispiel Christi, auf das sie das Hauptgewicht legen, setzt eine wahre menschliche Persönlichkeit voraus, die als solche auch Selbstzweck ist. Sie können daher nicht zugeben, daß Christus nur um der Sünde willen erschienen sei und nicht in sich selbst seine Bedeutung habe. Im Gegentheil war ihr Deismus geneigt, zu lehren, daß Christus der Mensch sei, der durch eigene Tugend sich seine hohe Bedeutung gegeben und gezeigt habe, was ein Mensch leisten könne (nur Lactantius hatte mit der sittlichen die religiöse Auffassung verbunden, und Christum als Gottes ethische Offenbarung, lex viva gedacht). Aber so haben wir eine Persönlichkeit, die Zweck, aber nicht auch Mittel ist; das Werk schwindet zum Minimum zusammen und ist für die Person fast so zufällig, wie in der herrschenden Lehre die gottmenschliche Person für das Werk. Ist

Digitized by Google

hier die menschliche Seite verkürzt, so dort die göttliche und das Sittliche selbst ist ungenügend gedacht. Aber frühe regt sich auch bei den tiefsinnigeren Kirchenvätern eine Richtung, welche Christum nicht blos als Mittel, sondern auch als Selbstzweck fassen und namentlich in dem erhöheten Herrn das höchste Gut der Menschheit, das Centrum des Weltgutes erkennen will. Dahin gehörte vor Allen schon Irenäus.[48])

Wer in der Menschwerdung zugleich die Vollendung der Menschheit, und nicht blos der Offenbarung, wer mit Christus ein Größeres gewonnen als in Adam verloren sah, der hatte die Nothwendigkeit der Menschwerdung Gottes schon nach der ewigen Weltidee den Prämissen nach anerkannt. So ausser Irenäus auch Tertullian und Athanasius (s. o. Band I, 579. 834 ff.). Auch Theodor von Mopsvestia obwohl in der Lehre vom Amte und Werke Christi dem Pelagius nicht unähnlich (sofern nach beiden Christus Beispiel ist und Bringer der Unsterblichkeit, Erlöser vom Tod wenn gleich nicht von der Sünde) geht doch zu dem spekulativen Satz fort, daß die Weltvollkommenheit dessen nicht entbehren durfte, der als das kosmische Ebenbild Gottes in sich, dem Urbilde, alle Gegensätze der Welt einigt. Während es also bei des Pelagius Behauptung daß auch ohne Sünde Christi Person wäre, in der Hauptsache auf eine Verringerung der Würde Christi und seiner Zusammengehörigkeit mit der von ihm atomistisch gedachten Idee der Menschheit hinausläuft, so schreitet von ähnlichem Ausgangspunkte aus Theodor schon dazu fort, in Christi Person den Schmuck und die Zierde der Welt zu sehen, in der ihre Idee

[48]) III, 18. 7. V, 16. 2. Die Stelle cap. XIV, 1: si non haberet caro salvari, nequaquam verbum Dei caro factum esset, widerspricht dem nur scheinbar, denn die ersten Worte können bedeuten „wenn die Menschheit nicht die Möglichkeit der Herstellung zu ihrem Urbilde gehabt hätte, so hätte sie auch nicht die Fähigkeit vom Logos angenommen zu werden." Gesetzt aber, sie wären von der Nothwendigkeit der salvatio und nicht ihrer Möglichkeit zu verstehen, so kann Irenäus das Wort σώζειν, das er gebraucht haben wird, auch von der Bewahrung und Vollendung der in Adam noch unbefestigten Menschheit verstanden haben.

Digitized by Google

gipfelt und zieht um diese Einzigkeit seiner Person zu begründen, wenn auch nicht befriedigend, die That Gottes herbei. Ganz ähnlich wie vom entgegengesetzten Ausgangspunkt, der Vollendung der Offenbarungsthat her, die genannten Väter dabei anlangten, daß der Inhalt dieser Offenbarungsthat zugleich die Setzung des vollkommenen Menschen, des wahren Urmenschen sei, auf welchen schon bei Adams Schöpfung das Absehen gerichtet war.

Aber Pelagius und Theodor dachten Christum als Gut und Selbstzweck in sich auf Kosten seiner Mittlerschaft, ähnlich wie es auch eine von der Erlösung losgerissene Trinitätslehre bei den Neuplatonikern gab; sie verwandelten ihre Christologie sogar zu einer Stütze für Theorieen der Selbsterlösung. Aehnliches kehrte in der skotistischen Schule um so mehr wieder, als wie gesagt, die Scholastik meist die Nothwendigkeit der Erscheinung Christi um der Sünde willen durch die Lehre aufhob, daß Gott auch ohne Christi Mittlerschaft hätte die Sünde vergeben können. Lehrte man das ewige Versöhntsein Gottes mit der Sünde oder des Menschen Selbsterlösung, so war es nicht möglich, Christus allein die Bedeutung als Selbstzweckes zu versagen, so mußte im Gegentheil seine Erscheinung in etwas Anderem als der Sünde begründet gedacht werden. Daher konnten die Skotisten sagen: Christus sei nicht blos um eines Andern willen bonum occasionatum, sondern liebenswürdig in sich selbst.

Ein ganz anderes Motiv hatte jene alten Väter geleitet. Sie suchten vielmehr die Nothwendigkeit der Erscheinung Christi um der Sünde willen mit der Nothwendigkeit um der Vollendung der Welt willen zusammenzufassen. So besonders auch Gregor d. Gr. von welchem die oben bei Richard v. St. Vict. (S. 395) angeführte Stelle stammen soll. Augustin sagt zwar auch: si homo non peccasset, filius Dei non esset incarnatus (de Trin. XIII, 10) ja auch die Nothwendigkeit von Christi Erscheinung der Sünde wegen reducirt er bereits auf die Zweckmäßigkeit und Angemessenheit. Aber wenn ihm Christus nicht absolut nothwendiges Mittel für die Erlösung war, so ist er ihm doch Mittel der Vollendung und um dieser willen noth-

Digitized by Google

wendig, wie er ihn denn auch mit der Menschheit wesentlich zusammenschließt. [49])

Während ferner im Mittelalter Peter Abälard, Alex. v. Hales, Albert d. Gr. [50]) die Nothwendigkeit der Erscheinung Christi um der Sünde willen zweifelhaft ließen und sich mit der Angemessenheit begnügten, die Nothwendigkeit derselben aber auch abgesehen von der Sünde desto bestimmter behaupteten, verband, wie wir sahen Ruprecht von Deutz beides so, daß er in die ewige Vorherbestimmung der Erscheinung Christi auch die Sünde als dienendes Mittel für die Liebesoffenbarung Gottes im göttlichen Rathschluß mit eingeschlossen dachte, wenigstens so, daß im ersten Adam die zureichende Kraft noch nicht habe gegeben sein dürfen, damit für die höchste Liebesoffenbarung Gottes Raum bleibe, welche erst der Sünde gegenüber möglich ist. Die Person Christi ist ihm das absolute Weltziel, dem alles Andere auch die Sünde dienen muß. Das hat Aehnlichkeit mit der Lehre späterer Calvinisten, welche wenn sie gleich supralapsarisch dachten, doch deßhalb nicht die Nothwendigkeit des Gottmenschen nur um der Sünde willen setzten, (wie die meisten Calvinisten thaten), sondern ebensogut auch umgekehrt die Sünde um Christi willen in den göttlichen Rathschluß aufgenommen oder doch beides zugleich und in gegenseitig bedingender Weise gewollt dachten,

---

[49]) August. de peccato mortali c. 26. 27. Freilich behält ihm die Menschheit, da sie nur zur Ausfüllung der Lücke in der Engelwelt durch den Fall eines Theils geschaffen ward, eine zufällige Stellung in letzter Beziehung. Vgl. Ambrosius de Incarn. Domini IV, 6. Gregorii M. Moralia III, 11. Joh. Damasc. de fide orth. III, 18.

[50]) Vgl. Quenstedt Syst. Theol. P. III, S. 110. Albertus Magnus sagt Sentent. L. III, Dist. 20. Art. 4. nachdem er die Gründe für und wider ausführlich erwogen, wahrscheinlicher sei, daß auch ohne Sünde Christus gekommen wäre. Didacus Stella Enarrat. in Luc. T. II. 1593 zu Luc. 15. S. 131: Haupturſache der Menschwerdung sei die Erlösung gewesen. Nisi Adam peccasset, quanquam Christus ad extollendam humanitatem illamque praemio praedestinationis aeternae beandam nihilominus erat venturus, et ut operibus nostris vigorem daret, tamen in carne passibili non descenderet etc.

Digitized by Google

keins ohne das Andere und jedes von beiden für das Andere. So geht ihnen Christi Bedeutung nicht darin auf, Erlöser zu sein, obwohl dieß der nächste Zweck seines Kommens war, sondern auch nach vollendetem Erlösungswerk behält Christus für die Welt der Erwählten, seinen Leib, eine wesentliche Stelle. [51])

Dagegen Richard v. St. Viktor betrachtet die Sünde nicht als nothwendig, sondern als zufällig, die Erscheinung Christi aber um der zufälligen Sünde willen als nothwendig, noch mehr aber, unabhängig von der Sünde deßhalb, weil er in Christus die absolute Harmonie der Welt, die vollkommene ewige Weltidee dermaaßen verwirklicht sieht, daß auch der Wunsch keine Stelle mehr hat, es möchte die Sünde nie eingetreten sein, indem vielmehr auch sie dem innigen und seligen Zusammenhange Christi mit uns ist dienstbar geworden. Christus ist das Haupt der Menschheit, und so wenig, fügt besonders Ruprecht hinzu, nur um der Sünde willen möglich oder nothwendig, daß vielmehr die Versöhnung der Menschen durch ihn nur möglich war, weil die menschliche Natur die er annahm, von Anfang auf ihn geschaffen war. Das hat sec. 15 besonders Johann Wessel vertreten. [52]) Auch wenn Adam nicht gesündigt hätte, wäre nach ihm der Sohn Gottes erschienen. [53]) Gott mußte Mensch werden, damit

[51]) Vgl. Quenstedt Systema Theol. Pars III, Cap. III, Membr. I, Q. 1. S. 108. So sagt Bucanus Instit. Theol. Art. X, Q. 3: Gesetzt der Mensch wäre in der ursprünglichen Gerechtigkeit geblieben, so hätte er doch dieses Mittlers bedurft non ut reconciliaretur Deo et sanaretur a peccato — sed per quem retineretur in gratia Dei et praeservaretur a peccato. Aehnlich nach Quenstedt l. c. Zanchius in Hexaëmer. Pars III, L. 3. c. 2. Polanus Syntagma L. VI, cap. 27. Calvin selbst Instit. L. II, XII, 4 vertritt die gewöhnliche Ansicht nur so, daß supralapsarische Sätze die Nothwendigkeit des Gottmenschen schärfen, nemlich um der Sünde willen.

[52]) De caus. incarnationis L. II, vgl. Ullmann, Johann Wessel 1834 S. 254.. Man berief sich besonders auf Col. I, 18. Röm. VIII, 29. Hebr. II, 10. Genes. I, 26. Proverb. 8, 22.

[53]) Ueber die deutschen Reformatoren wird später zu reden sein. Von Melanchthon werde hier nur angeführt Opp. T. IV, 1564 ed. Wittenb. S. 338 ff. II, 318. 319. 232. 242. I, 149. 160. Er fordert,

Digitized by Google

der heilige und ehrwürdige Körper nemlich die ganze Gemeine der triumphirenden Seligen nicht verstümmelt wäre, sondern sich ihres gesetzmäßigen Hauptes erfreute, d. h. Tempel des Ecksteines würde, auf den beide Mauern, Menschen und Engel sich vereinigt fest gründeten. Um dieselbe Zeit stellt das Werk Roberti Caracoli de Licio de laudibus Sanctorum (Sermo III.) Venet. 1489, eines Franciskaners, die Gründe für die Ansicht daß Gott auch ohne die Sünde Mensch geworden wäre, zusammen. Sie sind hergenommen aus der Idee des Universums, aus der Würde des Menschen, seiner Seligkeit und wesentlichen Bestimmung für Gott; aus der Idee Gottes, namentlich seiner

man soll auch die Schöpfung im Lichte der höchsten Offenbarung, der Menschwerdung betrachten. Denn Gottes Absicht sei, von der Welt erkannt und geliebt zu werden, diese Erkenntniß bringe vollkommen erst die Menschwerdung Gottes. Gott habe aus Liebe geschaffen, um sich der Welt mitzutheilen: diese Selbstmittheilung vollziehe sich in der Menschwerdung vollkommen. Die Endursache der Schöpfung (causa finalis creationis) sei, so sagt er zu Coloss. I, 16 ff. nicht der Sohn Gottes, sondern der Gottmensch, quia haec copulatio divinae et humanae naturae est summum opus Dei et in hac copulatione conspicitur multiplex sapientia Dei et immensus amor erga genus humanum. Besonders gerne hebt er hervor, Zweck seiner Sendung sei die Vereinigung der Geister zur Kirche, daran er das Haupt sei efficaciâ, perfectione, ordine et merito. Solche Stellen bei den Reformatoren sind um so beachtenswerther, da ihr Blick so überwiegend auf die Lehren von der Sünde und der Erlösung gerichtet war, daß ihr Schweigen noch lange kein Zeugniß wider jenen Satz wäre. Wer ferner bei den Reformatoren eine Betonung dieses Punktes etwa nach Art Andr. Osianders (der eine überwiegend lutherische Natur ist) und Schwenkfelds vermissen möchte, der wolle noch theils die absolute Prädestinationslehre die Anfangs Allen gemeinsam war theils die reformat. Lehre von der unbedingten Nothwendigkeit Christi und seines Werkes für die Versöhnung erwägen. Durch beides war ihnen bereits Christi Kommen über die bloße Zufälligkeit hinausgerückt. Daß Christus aber auch nach Ueberwindung der Sünde noch eine wesentliche innere Stellung zur Menschheit als Haupt seines Leibes habe, ist ihnen auch nicht zweifelhaft, und das ist der Kern unserer Frage.

Digitized by Google

Macht, Weisheit, Liebe; endlich aus der Würde und inneren Vortrefflichkeit der Person Christi. Die Menschwerdung Gottes dient nemlich erstens zur Vollendung des Menschen und mittelbar des Universums, weil sie dem Menschengeschlecht seine Completio gibt sowohl in Beziehung auf seine Natur als auf die Gnade und Herrlichkeit; das Erste, weil zur Vollständigkeit der Welt auch eine Entstehungsweise des Menschen wie die Christi gehörte; alles wirklich Mögliche muß wirklich werden; das Zweite, weil der Stand der Gnade verlangt, daß die Kirche ihr Haupt habe, sei nun Sünde da oder nicht; ferner weil die volle Beseligung jedenfalls erst durch die Menschwerdung möglich wäre, gesetzt es wäre keine Sünde. Denn nur so findet der Mensch seine Waide von außen und innen. Die anfängliche Disposition der menschlichen Natur, ihre capacitas, die sie vor den Engeln voraus hat, daß Gott sich persönlich mit ihr vereinige, bliebe ohne die Menschwerdung vergeblich. Aber keine Gabe kann ihr umsonst gegeben sein. — Sodann was Gott anlangt, so offenbarte er in der Menschwerdung seine Macht, Weisheit, Güte. Diese Offenbarung gehört zum Begriff Gottes, mochte der Mensch fallen oder feststehen. Die Menschwerdung erhöht die menschliche Natur (über die adamitische); wenn nun diese Erhöhung nicht schon zum voraus bestimmt war, so scheint es, hat der Mensch aus seiner Sünde einen Segen gewonnen, was von Gott aus ungerecht wäre. Drittens von der Person Christi aus: Es ist eben so schwer, das unendliche Gut sich zu verdienen und zu erwerben, als genug zu thun für eine Beleidigung dessen, der das unendliche Gut ist. Konnte der Mensch Letzteres nicht, so konnte er auch nicht Jenes. So war es also ebenso angemessen, wenn der Mensch gut blieb, daß Christus erschien, damit durch ihn das unendliche Gut verdient würde, als es angemessen war, daß er zur Genugthuung erschien, wenn Sünde war. — Es werde noch als letzter Grund erwähnt, die Würde der menschlichen Seele Christi. Ist die Menschwerdung principaliter um der Versöhnung willen geschehen, so ist die Seele Christi nicht als Selbstzweck gewollt, sondern nur gleichsam gelegentlich (zuletzt unter Allen, als Mittel für ihre Errettung); daß

Digitized by Google

aber die edelste der Kreaturen nur occasionaliter geworden sein solle, ist unangemessen. [54])

Die meisten Thomisten, wie auch schon Bonaventura traten dieser Ansicht entgegen. [55]) Aber Thomas selbst ist wie wir sahen dem Gedanken, daß die Menschwerdung Gottes wesentlich zur Verwirklichung des ewigen Urbildes der Menschheit gehörig sei nicht ferne. Es entspricht der göttlichen Kraft, sagt er, daß sie ihre Werke vollende, und sich in einer unendlichen Wirkung offenbare, was in einer bloßen Kreatur nicht möglich ist. Diese Forderung einer unendlichen Wirkung scheint nun durch die Incarnation befriedigt; denn sie verbindet das unendlich weit Auseinanderstehende. Auch dadurch scheine das Universum gerade in diesem Werke vollendet, weil die letzte Kreatur der Mensch darin mit dem Anfang, Gott, verbunden wird. Daraus scheine zu folgen, daß auch ohne Sünde die Menschwerdung Gottes würde stattgefunden haben. [56]) Aber obwohl er Neigung zeigt diß zu bejahen [57]) so hindert ihn doch theils der Mangel an

[54]) Der Verf. selbst entscheidet sich nicht, weil darüber nichts geoffenbart sei. Aehnlich sagt später Bellarmin de Christo L. V, c. 10: wenn Adam nicht gefallen wäre, so wäre vielleicht Christus nicht im Fleisch erschienen. So auch Gregor. de Valentia. Petavius dagegen setzte dieses „Vielleicht nicht" schon in ein „Gewiß nicht" um; und ähnlich verfuhren die meisten unserer altkirchlichen Dogmatiker, Wigand, Gerhard, Calov, Dorscheus, Scherzer, Quenstedt; vgl. den Letzteren l. c. S. 110 ff. 116.

[55]) Vornemlich nur Suarez (T. I, in tert. Part. Thomae disp. 5 sect. 2.) neigt sich zu D. Scotus, und sucht den Thomas damit zu vereinigen. Auch Bonaventura u. A. stellen sich auf die Seite der Gegner.

[56]) Summ. Pars III, Q. I, Art. III, ad omnipotentiam divinae naturae pertinet, ut opera sua perficiat, et se manifestet per aliquem infinitum effectum: sed nulla pura creatura potest dici infinitus effectus, cum sit finita per suam essentiam.

[57]) Mehr jedoch in dem Commentar zu Sent. III, Dist. I, Q. I, Art. III, als in der eben angeführten Stelle der Summa. In letzterer sagt er: alii contrarium asserunt quorum assertioni magis assentiendum videtur, sicher könne hierüber nur Gott entscheiden.

Digitized by Google

Schriftzeugnissen, theils entgegengesetzte Stellen bei einigen Vätern, besonders Augustinus; und er bleibt zuletzt dabei, es sei wahrscheinlicher zu sagen, Christus wäre nicht Mensch geworden, wenn keine Sünde gewesen wäre, was seine Schule mit wenig Ausnahmen in directe Verneinung umsetzte.

Digitized by Google

Drittes Kapitel.

Nachdem die Scholastik in Thomas und Duns Scotus ihren Blüthepunkt erstiegen hatte, stellten sich alsbald vom 14ten Jahrhundert an manchfache Zeichen ihres Verfalles ein, was sich ganz besonders in der Christologie zeigt, in welcher die eigentliche Scholastik so wenig schöpferischen Trieb von Anfang an bewies.

Das Gefühl, daß statt der bisherigen formalistischen Behandlung ein neuer Boden für die Christologie zu gewinnen sei, regt sich am stärksten und fruchtbarsten in der germanischen Mystik, deren Blüthezeit in das 14te und zum Theil 15te Jahrhundert fällt, die wir aber ihrem inneren Zusammenhange gemäß der Reformationsepoche unmittelbar vorausschicken wollen. Hier verweilen wir noch einen Augenblick bei der ferneren Geschichte der Scholastik selbst. [1])

Die kirchliche Philosophie hatte in dem bis sec. 14 herrschenden Realismus das kirchliche Dogma zu befestigen gedient. Zwar die eigentliche Begründung desselben sollte nie in der natürlichen Erkenntniß liegen, sondern nur in der Theologie, d. h. in der göttlichen Autorität der Kirche, aber doch sollte die natür-

---

[1]) Vgl. Baumgarten-Crusius Comp. der Dogm. Geschichte 1840. S. 269 ff. Baur l. c. Bd. 2, 866 ff. H. Ritter Geschichte der christlichen Philos. Bd. 4. Buch XIII. Rettberg, Occam und Luther u. s. w. Theol. Stud. und Krit. 1839.

Digitized by Google

liche Erkenntniß Gottes und der Welt als eine Art von Schule für das Reich des Glaubens und der Theologie gelten, ein Widerspruch zwischen der natürlichen Erkenntniß und dem Glauben nicht Statt finden, da beide auf einen und denselben Gott zurückführen. Es ist auch früher gezeigt (S. 341 ff.), wie wichtig der Gottesbegriff der sich aus dem Lichte der Natur ergab, für die scholastische Behandlung der Dogmen wurde.

Aber vom 14ten Jahrhundert an löst sich dieser Bund zwischen der natürlichen und theologischen Erkenntniß. [2]) Das war die nothwendige Folge davon, wie bei den Thomisten und Skotisten das Verhältniß von Natur und Gnade gedacht war, nemlich beiderseits in exclusiver Weise, sei es mehr in religiöser Tendenz wie bei den Thomisten, wo sich Prädestinatianismus und eine Neigung zum Pantheismus anschloß — sei es mehr in moralischer, wie bei den Scotisten. Dort blieb folgerecht neben Gott nur eine Scheinwelt; hier wird das abgesonderte selbständige Sein des Individuums oder Subjekts behauptet. Die Auflösung jenes Bundes brachte eine Erneuerung des Nominalismus zu Wege, welcher wie jene Auflösung selbst eine doppelte Gestalt annehmen konnte, eine mehr thomistische oder eine mehr skotistische.

Der thomistische Nominalismus verdankt seinen Ursprung der Erwägung, daß die Glaubenssätze als schlechthin über die Natur hinausliegend, herabgezogen würden wenn dem natürlichen Erkennen in Beziehung auf Allgemeinbegriffe und Gesetze der Natur objektive, also auch für die Theologie gültige Wahrheit beigelegt werden sollte. Vielmehr wird von dieser Seite zu Ehren der Theologie und des Glaubens an der Brauchbarkeit der vom menschlichen Erkenntnißvermögen zu bildenden Begriffe gezweifelt, denselben die objektive Realität abgesprochen und nur eine subjektive Bedeutung gelassen. [3]) Aber damit war auch für eine theologische Erkenntniß der Boden weggezogen und es blieb nur

[2]) Ritter a. a. O. S. 547 ff.

[3]) So von Durandus de S. Portiano († 1330) in seinem Comm. zu den Sentenzen des Lombarden. Vergl. Ritter a. a. O. S. 550—574.

Digitized by Google

ein Verhältniß des Willens zum Dogma übrig. Der Glaube, der nicht durch Beweis entstehen kann, ist die höchste Tugend, um so verdienstlicher, je schwieriger er ist; auch kein übernatürliches Licht darf die Wahrheit des Glaubens uns bestätigen, denn da wäre wieder kein Verdienst bei dem Glauben; dagegen darf man ebendaher auch nicht für unmöglich ansehen, daß der Glaube der Vernunft widerspreche, eben weil dadurch der Glaube nur um so schwieriger und verdienstlicher wird. Das Göttliche hat seine ganz eigenen, unvergleichbaren Gesetze. Die göttliche Welt ist so schlechthin in das Jenseits gerückt, sie hat keinen Zusammenhang mit dem geistigen Erkennen im Diesseits. Da es namentlich keine Realität der Gattungsbegriffe gibt, so ist Erkenntniß nur durch sinnliche Anschauung möglich. Eine solche gibt es nicht von göttlichen Dingen, also gibt es keine Erkenntniß von göttlichen Dingen im Diesseits. Von Gottes innerem Wesen gibt es keinerlei Wissen, auch nicht durch den Glauben; denn Gott offenbart sein Wesen nicht in der Welt, da die Kreatur nicht von derselben Art mit Gott ist. Nur Beziehungen Gottes zu uns werden für den Glauben offenbar, diese aber ruhen in seinem Willen, der keine weitere Ursache hinter sich hat. Eine solche Skepsis gegen das Erkenntnißgebiet und solche Geringschätzung der Philosophie sollte um so mehr dem praktischen Verhalten zur Empfehlung gereichen; alles ausserhalb des Reiches des Glaubens sollte als werthlos erscheinen und das Denken wird nur dazu verwendet, seine eigene Ohnmacht für Alles Höhere zu beweisen. War früher mit der negativen apophatischen Theologie die kataphatische verbunden worden, so erhält jene jetzt wieder das Uebergewicht; alle Wahrheit ligt nur in dem schlechthin übernatürlichen Gnadenreich, mit welchem es nur einen Zusammenhang des Gehorsams gibt, das nur einem Glauben ohne Erkennen, also einem blinden Glauben zugänglich ist, wie ihn objektiv heil. Schrift und Kirche bezeugen. So schlägt diese Form des Nominalismus zum Verzagen an aller Wissenschaft, auch der theologischen aus; in der Meinung die christliche Gnade zu erhöhen, wird sie dem Geiste entrückt, wird der Lichtkreis den sie verbreiten will gelöscht, und es bleibt nur die Dämmerung der kirchlichen Auctorität übrig, in welcher

Digitized by Google

es auch nicht einmal mehr ein klares Erkennen davon geben kann, was Das sei, was der Glaube zu ergreifen hat. Die Theologie hat scheinbar über die Philosophie gesiegt und den schlechthinigen Alleinbesitz der geistigen Wahrheit sich zugelegt; aber darüber ist nicht blos diese ganze Welt entgöttert und zum bloßen Schatten geworden [4]), sondern auch die Theologie selbst hat sich als Wissenschaft begraben. Nur die Positivität und Facticität behält Recht; es gibt kein aktives, sondern nur ein passives Erkenntnißvermögen, und auch der Glaube hat nur darnach zu fragen, was die göttliche Allmacht gethan hat, aber weder kann er die Nothwendigkeit desselben beweisen, noch auch nur, daß es angemessen war, wenn sie so und nicht anders handelte. [5])

Etwas später aber um so mächtiger entwickelte sich der skeptische Nominalismus in der skotistischen Schule. Der Ansatzpunkt dazu ligt im System des D. Scotus schon bestimmt genug vor; denn wenn das Höchste in Gott das absolutum liberum arbitrium ist, so gibt es kein strenges Wissen von Nothwendigem ausser etwa dem Wissen von Gottes souveräner Willkür: dieses Wissen selbst schließt vielmehr in sich, daß Alles nur Wahrheit habe, sofern Gottes liberum arbitrium es so gewollt; und so ist alles Wissen theils nur hypothetisch, theils im letzten Grunde empirisch. Doch hatte D. Scotus selbst diese Consequenzen abzuwenden und dem Menschen, auch seinem Erkennen eine wesentliche Beziehung zum Unendlichen zu bewahren

[4]) Dasselbe ist das Resultat bei den strengen thomistischen Prädestinatianern, Thomas v. Bradwardin † 1349 „De causa dei et veritate causarum." Ferner Joh. de Mercuria u. A. Vrgl. Baumgarten-Cruf. l. c. S. 267.

[5]) Doch unterscheidet Durand besonders der Incarnation zu lieb zwischen Gottes absolutem und geordnetem Willen. Nach seiner absoluten Macht hätte er auch eine unvernünftige Natur annehmen können, nach seiner geordneten Macht wäre das nicht passend gewesen; denn es komme hier auf den Zweck der Incarnation an; dieser sei die Heilung des Geschöpfes, welche nur bei der menschlichen Natur nöthig und möglich war. In Sent. III, Dist. II, Q. I. Hier wird er also der Christologie zu lieb seinem Nominalismus untreu. Vgl. Ritter l. c. S. 573.

Digitized by Google

gesucht, was sich mit seiner Betonung der Subjektivität und Freiheit wohl vereinigte. Aber sein Schüler Occam († 1347) stellte eine Form des Nominalismus auf, welche mit der völligen Scheidung der Philosophie und der Theologie theoretisch, des Weltlichen und des Geistlichen praktisch Ernst, machen wollte. Dieser starke Geist ist in seiner Vertheidigung der Rechte des Staates gegen die Hierarchie und in seiner strengen Ausweisung aller beweisenden Erkenntniß aus dem Gebiete des Glaubens von Einem Princip geleitet, er will Frieden zwischen den beiden Mächten, der Weltweisheit und der Theologie, dem Staate und der Kirche schaffen durch scharfe Trennung ihrer Gebiete. Der Kirche und ihrer Theologie gehört das Geistliche ganz; es ist unbefugte Einmischung, wenn die Vernunft sich auf die Dinge des Glaubens, ja überhaupt auf göttliche Dinge einläßt. Von allem was sie hier setzt, kann ebensowohl das Gegentheil wahr sein [6]). So ver-

[6]) Nicht einmal am Sittengesetz macht seine Skepsis Halt. Wenn Gott faktisch geböte, ihn zu hassen, oder zu stehlen, so würde, was jetzt Sünde ist, verdienstlich sein. In Sent. L. II, 19. ad dubium 3. 4. ed. Lugd. 1495. Aehnlich im Centilogium Concl. 5. Statt eine Erkenntniß der Nothwendigkeit oder Angemessenheit der Menschwerdung zuzugeben, stellt er in dem Centilogium theologicum Conclusio 6. 7. die Behauptung auf: Deus potest assumere omnem creaturam sive omne aliud a Deo in unitate suppositi. Zwar der Glaube lehrt, er habe nur Eine Natur, die menschliche angenommen; aber non includit contradictionem, Deum assumere naturam asininam — et pari ratione potest assumere lapidem et lignum etc. In der frivolsten, gegen alle religiösen Interessen abgestumpftesten Weise wird dann untersucht, welche Bedeutung, wenn Gott eine solche andere natura angenommen hätte, die Communic. idiom. behielte und welcherlei Aussagen sich ergäben. Es wird für und wider gestritten, zuletzt dabei beharrt, nach Gottes potentia absoluta haben die unsinnigsten Aussagen ihre Wahrheit, aber nach Gottes potentia ordinata, wie diese von der Kirche gelehrt werde, habe das wieder seine Grenzen. Wie er hier die Communic. idd. auf Unvernünftiges, Lebloses hypothetisch ausdehnen will, so, fährt er Centil. Concl. 13 fort, könne in Wahrheit auch die Comm. idd. auf die einzelnen Theile Christi angewendet werden, eben so gut als auf die menschliche Natur überhaupt: es könne also gesagt werden: Christi Haupt sei Christi

Digitized by Google

hält es sich mit den Beweisen für Gottes Dasein, Einheit, Eigenschaften, geschweige denn mit den Geheimlehren der Offenbarung. Wir sind für diese Dinge ausschließlich an den Glauben d. h. die Auctorität der Kirche gewiesen, deren Sätze nur logisch ent-

---

Fuß, Christi Auge sei Christi Hand. Sicut est haec (propositio) vera: Deus est homo ratione assumtionis naturae, sic haec est vera: Deus est caput ratione consimilis assumtionis. Et consimiliter potest probari, quod — Deus est pes. Tunc sic: iste Deus est pes Christi, iste Deus est caput Christi, ergo caput Christi est pes Christi. Nachdem er auch hierüber wieder ausführlich das Für und Wider abgehandelt, und sich für die Wahrheit solcher Sätze entschieden, sagt er, daß zwar Einige die Comm. idiom. nicht in Beziehung auf die assumtio solcher einzelnen Theile wollen eintreten lassen, aber wahrscheinlicher sei doch sie zu statuiren. Jeder möge wählen, was ihm besser gefalle. Andere Sätze, die er beweist, sind: Concl. 19. natura humana assumta est rationale animal, non homo; ex aggregatione s. assumtione humanae naturae in unitate suppositi divini animalia tria resultant. — 20. Unum et idem corpus numero est in uno loco (i. e. coelo) extensive et in alio loco (i. e. in sacramento) non extensive. — 22. Non est dare maximum locum, quem corpus Christi non posset implere. — 25. Corpus Christi potest esse ubique sicut Deus est ubique: denn coëxistit totum corpus Christi cuilibet parti hostiae parvae consecratae. — Unde si esset aliqua magna hostia replens totum mundum, aeque faciliter posset totum corpus Christi coëxistere cuilibet parti hostiae consecratae. (cf. Quotlib. IV, XX—XXXIX). — 35. Aliquis homo fuit ab aeterno cujus humanitas incepit esse. — 36. Aliquid totum fuit ab aeterno, cujus quaelibet pars incepit esse. — 37. Aliquid totum in aliquo instanti fuit, in quo nulla ejus pars fuit. — 38. Homo Christus fuit aliquid quando nihil fuit homo Christus. Ferner mit Beziehung auf den Dyophysitismus und seine Folgen Concl. 40. Deus habet duas voluntates et duos intellectus et duas scientias. — 41. Deus vult aliquid quod Deus non vult. Deus intelligit aliquid quod Deus non intelligit; Deus scit aliquid quod Deus non scit. Die Beweise für diese Sätze will er aber nicht als wissenschaftliche Beweise für ihre Wahrheit aufstellen, sondern nur dafür, daß sie aus der Kirchenlehre sich mit Nothwendigkeit ergeben, folglich gelten müssen. Sein Verfahren ist rein formal logisch. Indem er aber alles religiösen Interesse's daran baar, seiner Logik so die Zügel schießen läßt, ist es zweifelhaft, ob es ihm nur um pikante und brillante Handhabung dieser Logik, oder um Herauskehrung von Widersprüchen in der Kirchen-

Digitized by Google

wickelt aber nicht begründet werden können. Andererseits aber muß auch die Kirche die Geringschätzung der weltlichen Kräfte, Güter, Wissenschaften in Vergleich mit ihrem geistlichen Reichthum folgerichtig dadurch beweisen, daß sie sich um die endlichen Dinge und besonders den Staat nicht kümmert. Indem er ferner, wie es scheint, nicht ohne Schalkheit, aus dem kirchlichen Dogma geflissentlich logische Folgerungen ableitet, welche ins Absurde übergehen, und sich in baare Widersprüche verlaufen, so schließt er auch die Theologie und Kirche von aller Wissenschaft ab, stellt ihr Reich als ein solches hin, wobei es auf gar nichts Anderes als Glauben ankomme, dem der Widerspruch keine Skrupel, sondern eher das frohe Gefühl der Erhabenheit seines Reiches über alles menschliche und vernünftige Denken erwecken soll. Allerdings aber richtet sich ihm der Zweifel an der wissenschaftlichen Erkennbarkeit der Dinge nicht blos auf das Gebiet des Gött-

lehre zu thun ist. Sicherlich aber will er damit jede Einbildung von Wissen auch auf dem Gebiete des Glaubens zerstören. Er vertheidigt zwar in Sent. L. III, Q. 1. einige der kirchlichen Hauptbestimmungen über die Christologie gegen gewisse Angriffe, schickt aber voraus, daß er sie nicht beweisen wolle. Hier braucht er für die Unio das Bild der forma und materia, welche ohne aufzuhören was sie sind, sich einigen können; jedoch werde die menschliche und göttliche Natur nicht per se unum, wie Form und Materie sondern hier sei das Bild von Substanz und Accidens noch beizuziehen, welche nur unum per accidens sind. Die menschliche Natur bleibe auch in der Unio unpersönlich (ad 18um dubium). Die meisten der hergebrachten Fragen läßt er unerörtert, füllt aber in der kurzen christolog. Abhandlung die Hälfte mit dem Beweis aus, daß zwar einer der drei göttlichen Personen etwas zukommen kann, was der andern nicht, daß namentlich das Konstitutive für die Person des Sohnes das tragende Princip Christi sein könne, wie das seine Persönlichkeit Abschliessende, weil nicht des Sohnes Natur (essentia et proprietates) sondern nur seine Person sich unire und die menschliche Natur personire, aber dennoch wäre es auch möglich, daß die drei göttlichen Personen diese menschliche Natur annähmen, weil sie nicht die göttliche Person als ihre eigene erhalte, sondern nur von ihr sustentirt werde.

Digitized by Google

lichen, sondern ebenso auch gegen die Philosophie selbst, sofern sie mehr sein will als Logik. Er läugnet nicht blos mit Durand daß das Causalitätsgesetz uns eine Erkenntniß vom Wesen der Ursache gebe, sondern Durands Sätze noch viel weiter führend, sagt er, es sei zwischen dem Denken (conceptus) und dem Sein ein vollkommener Gegensatz. Das Sein seien die besonderen einzelnen Dinge außerhalb der Seele, sie allein seien Substanzen; auf sie habe sich die scientia realis zu richten, denn Universalia gebe es nicht, sondern nur Einzelnes. Aber während die einzelnen Dinge Substanzen seien, seien die Begriffe oder Gedanken nur Accidentien an der Substanz der Seele; und die Accidentien brauchen keine Aehnlichkeit zu haben mit der Substanz der Seele, noch weniger mit den Substanzen außerhalb der Seele. Höchstens sind die Gedanken Zeichen der äußeren Dinge, nemlich für die Seele selbst, die Worte aber als Bezeichnungen der Gedanken sind vollends nur Zeichen der Zeichen. Unsere Allgemeinbegriffe aber sind nur Abstraktionen von jenen Gedanken, die Zeichen von einzelnen Dingen sind — d. h. abstrahirt aus einzelnen Vorstellungen; diese Abstraktionen aber sind fictiones, Gedanken ohne Realität, wenn nicht gar nur unbestimmte chaotische Vorstellungen von Einzelnem. Die reale Wissenschaft die er fordert, ist daher doch nicht ein Wissen von den Dingen selbst, sondern was ihm übrig bleibt, ist nur ein Rechnen mit den in der Seele sich natürlich und leidentlich nicht willkürlich bildenden Allgemeinbegriffen, das Ineinssetzen und Verknüpfen derselben als einer besonderen Welt für sich. So wird ihm die Wissenschaft nur Wahrnehmung und Zusammenstellung oder Unterscheidung innerer Vorgänge und die Wahrheit der Urtheile ist wenigstens eine subjektive und in diesem Gebiet gültige. Auch auf das Uebersinnliche wird das angewendet. Das Wissen von ihm ist vielmehr ein Wissen von unsern inneren Zuständen, Erfahrungen. Diesem Wissen kommt Evidenz durch sich selbst zu und es setzt nicht erst Anderes voraus, woraus es erkannt wird: umgekehrt zur evidenten Erkenntniß alles Andern gehört eine solche evidente oder (wie er auch sagt) intuitive Erkenntniß des Intelligibeln. Dieses Wissen der inneren Erfahr-

Digitized by Google

ung (oder innern Anschauung) ist daher allen Zweifeln der Akademiker gewachsen und bildet das zuverläßigste Wissen, wie schon Augustinus (de Trin. XV, 1) andeute. [7])

In diesen letzteren Zügen tritt das Charakteristische des skotistischen Nominalismus hervor. Während der thomistische in Zurückwendung zu der negativen Theologie des Pseudoareopagiten nur bei der selbstlosen Hingabe des Subjektes an den kirchlichen Glauben anlangt, so regt sich in dem ersteren mächtig das Bewußtsein der Realität der Welt gegenüber von dem geistlichen Reich, [8]) ja die zuletzt angeführten Sätze zeigen das Streben einer kräftigen Subjektivität, aus den inneren passiv gedachten Erfahrungen sinnlicher und intelligibeler Art eine geistige Welt zu erbauen, darin der Geist als in dem Zuverläßigsten zu Hause sei. Man darf nicht übersehen, wie hiemit Occam der Mystik, wie sie in seinem Jahrhundert blühte durch die innere Entwicklung der Scholastik selbst die Thüre erschließt, freilich ohne selbst in sie einzutreten, ja vielleicht ohne es selbst zu wissen, daß er scholastischer Seits damit einem mystischen Nominalismus wie dem des Gerson († 1429) die volle Legitimation schuf. In Occam selbst war die weltliche Ader zu mächtig, um in Sammlung und Stille auch nur philosophisch geschweige denn religiös jene innere Welt auszubauen. Aber wenn er sagt, daß wir solche Sätze, wie: ich erkenne, ich weiß daß ich lebe, ich weiß, daß ich will selig sein und nicht irren, nicht bezweifeln können, und sie für sicherer halten müssen als die Wahrheiten, welche die äußeren Sinne beglaubigen, [9]) so ligt das schon in der Linie dessen, was im folgenden Jahrhundert Nic. v. Cusa und im 17ten Cartesius weiter ausgebildet haben, wie auch selbst in dem obersten Satz des Realisten Raimund v. Sabunde von der Selbsterkenntniß als der Grundkenntniß dieselbe Richtung zu verspüren ist.

---

[7]) Vgl. hiezu überhaupt H. Ritter l. c. S. 574—604. Occam in Sentent. Prol. Q. I, kk.

[8]) Auch die beginnenden Naturwissenschaften thaten mit dem erwachenden Selbstgefühl der Staaten und Nationen das Ihrige hiefür.

[9]) Ritter, l. c. 597.

Digitized by Google

Das Ausgeführte zeigt hinreichend den Verfall der Scholastik seit dem 14ten Jahrhundert, ihr Ablassen von dem Streben nach systematischer Wissenschaft besonders auch nach zusammenhängender Darstellung der Christologie, an deren Stelle die Behandlung einzelner willkürlich aufgeworfener Fragen trat, für welche die Bezeichnung Quotlibeta charakteristisch ist. Andere Zeichen dieses Verfalls liegen in dem seit dem 15ten Jahrhundert immer mehr einreissenden Eklekticismus aus Realismus und Nominalismus, wie aus der Mystik, wozu bald noch die von Italien und Griechenland her neu erwachte Begeisterung für Platon, Aristoteles, (s. o. S. 304) Pythagoras, ja auch für die Kabbala kam. Der Geist der abendländischen Völker unbefriedigt von seinem Besitz greift nach allen Seiten hin von wannen ihm die verlorene geistige Sicherheit und Freudigkeit wieder zufließen könne. Die ganze Vergangenheit der geistigen Welt versammelt sich wieder im Bewußtsein besonders der deutschen Menschheit, um das große Werk möglich zu machen, das geboren werden sollte. Aber der Lebenspunkt der Reformation selbst verdankt seine Entstehung nicht diesem Eklekticismus, nicht den zersetzenden Mächten, sondern er hat höheren Ursprung in einer neuen Ausgießung des Geistes Gottes. Ihre nächste positive Vorbereitung in der Geschichte hat sie einmal bei Jenen, welche von der Scholastik und Kirchenlehre hinweg zum Worte Gottes, zu ernster praktischer Frömmigkeit und heiligem Wandel riefen (und dahin gehören Männer, wie Gerson, Peter d'Ailly, Nicol. v. Clemenges † 1440, Johann Wessel † 1488, Hieronymus Savonarola † 1498), die ferner durch Erkenntniß der Sünde auch die hohe Bestimmung der Menschheit durch die Gnade verstehen lernten; sodann aber auch bei Denen, die in stiller Einkehr in sich selbst nichts Anderes als ein Leben suchten, das Gottes voll sowohl die wahre Seligkeit und Heiligkeit als die wahre Weisheit ist. Der Zusammenschluß jener biblisch praktischen und dieser mystischen Richtung ist das schöpferische Prinzip der Reformation geworden.

Digitized by Google

Zweite Periode.

Einleitung zur zweiten Epoche.

Die germanische Mystik.

Als schon die Scholastik ihrem Verfall entgegengieng, und der christliche Geist seiner kirchlichen Verkörperung fast erlag, bereitete sich unter der Decke des Alten im Stillen ein junges Leben vor in den verschiedenen mystischen Parteien, in denen sich einer der Hauptströme fortbewegt, die wenn auch nicht ohne nothwendige lange vorherige Läuterung in der Reformation ausmünden. Der Zusammenhang der germanischen Mystik selbst in ihrer Blüthezeit, die ins 14. Jahrhundert fällt, auch mit jenen negativen Geistern wie Amalrich v. Bena sec. 13 und mit den manichäischen Sekten soll zwar nicht geläugnet werden, so wenig als der mit dem Pseudoareopagiten und Erigena. Aber nicht bloß war die polemische Bitterkeit gegen die Kirche bei (Amalrich, den Brüdern des freien Geistes und den Manichäern) in der germanischen Mystik dem Bewußtsein eines überschwänglichen Gutes gewichen, das die Kirche nicht geben, nicht nehmen kann, sondern es ligt dieser Mystik überhaupt weniger an dem Zustand der socialen Verhältnisse. Während das Jahrhundert der großen Concilien, das ihr folgte, sich unermüdet und vergeblich um die Kirchenreform bemüht, steckt diese Mystik sich das Ziel bescheidener zwar, aber nicht leichter.

Digitized by Google

Es ligt ihr an der Reform der eigenen Seele, an ihrem ewigen Heil, und wenn sie nur diß erreicht, so ist sie selig was auch draußen der Lauf der Welt sei. Fehlt ihr also der Trieb der Kirchenreformation im Großen, so fehlt ihr eben damit auch der Stachel der Ungeduld gegen die Kirche; sie hat sich davon befreit in der Kirche das höchste Gut zu sehen. Das höchste Gut ligt ihr an einem andern Ort, in dem Grunde der Seele, und die kirchlichen Gebräuche oder Lebensgesetze verwirft sie nicht, setzt sie aber friedlich — ähnlich wie die Profeten das Ceremonialgesetz — zu bloßen Allegorieen oder Symbolen der wahren Religion, des mystischen Processes herab, für welchen in diesen Uebungen oder gleichsam hinter und über ihnen noch Raum gelassen ist.

Es ist der germanischen Mystik um die wahre Persönlichkeit zu thun, um das ewige Gottesbild derselben, seine Verwirklichung und das Wissen davon. Da ist nicht mehr blos der Genuß und das Schauen Gottes, das Versinken in ihm die Hauptsache, wie in der romanischen Mystik; solche süße Gefühle, das Erfahren und Schmecken Gottes und seiner Erleuchtung sind ihr gar nicht das Höchste; sie warnt sogar vor solcher Genußsucht als einer großen Gefahr, wodurch das göttliche Leben mißbraucht werde, der Ichsucht zu dienen, und das Werk Gottes an der Seele zu hindern. [1]) Sie zeigt also darin schon ethischen Charakter. Nicht um das Verlorengehen in Gott und im Genuß Gottes, sondern um das wahre Leben der wahren Persönlichkeit ist es ihr zu thun. Sie ist nicht gepeinigt von der Qual des Widerspruchs, eine nur endliche Größe zu sein, während doch Gott, nach dem das Verlangen der Seele steht, eine schlechthin unendliche ist; sondern dieser Mystik hat sich ein Reich der Unendlichkeit im Innern der Seele erschlossen, und kein Satz steht ihr so fest als der, daß die menschliche Seele für das Göttliche an sich vollkommen empfänglich ist. Daher erscheint es ihr vielmehr als ein Widerspruch, wenn die Seele sich mit einem geringeren Gute als Gott begnügt.

---

[1]) Thauleri Sermones, ed. lat. Laur. Surius. Col. 1603, S. 260.

Digitized by Google

Bei diesem so wichtigen Satze, der die ganze Basis der romanischen Christologie erschüttert, bleiben wir zuerst stehen.

Meister Eckhart sagt: [2]) Ich habe eine Kraft in meiner Seele, die Gottes allzumal empfänglich ist; ich bin dessen so gewiß als ich lebe, daß mir kein Ding also nahe ist als Gott. Gott ist mir näher als ich mir selbst bin. — Eckhart d. J. [3]): Der Stein hat von seiner Natur eine Neigung zu der Erde, in das Niederste; wer ihm das nähme, der nähme ihm sein Wesen. Würde er 1000 Jahre in der Luft mit Zwang gehalten, ihm bliebe doch seine Neigung. Also hat der Mensch Neigung und Zug zu Gott; wiewohl er doch zu andern zufälligen Dingen wird gezogen mit Zwang, so bleibt ihm doch das Neigen zu Gott. Und ganz ähnlich Tauler: [4]) Im Grunde der Seele ist Gott allezeit. Er ist überall und immer; aber die Seele ist die edelste Creatur, weil sie ihn finden, erkennen und lieben kann. [5])

Aber wie des Menschen Wesen ist, nicht ohne Gott leben zu können, so ist es auch nach Eckhart Gottes Wesen, nicht ohne die Creatur sein zu können. Gott hat die Seele so kräftiglich lieb, daß so ihm Jemand diese Liebe nehmen wollte, der nähme ihm sein Sein und Leben. Sein Wesen hänget daran, daß er mir nahe und gegenwärtig sei. [6]) Denn Gott ist die Liebe und die Liebe ist Gott. Der gütige Gott ist von solcher Liebe gegen den Menschen getragen, daß er sich nicht anders hält als hienge seine ganze Gottheit an des Menschen Heil. Darum verwendet er sich selbst ganz und gibt sich hin für den Menschen ohne von ihm ein Anderes zu fordern als daß er sich ganz in stellvertretender Liebe für Andere freiwillig dahingebe

---

[2]) vgl. Taulers Predigten, ed. Frankfurt 1826, I. S. 58 ff. Thauleri Sermones, ed. Laur. Sur. S. 18 ff. Tauler, 4. Weihnachtspredigt: Nihil tam occultum habet Deus quod animae recipere im possibile sit.

[3]) l. c. 99 bei Surius S. 46 ff.

[4]) Dominic. IV. post Epiphan. und Epiphan. Serm. II.

[5]) Taulers Pr. l. c. S. 58. (von Eckhart d. Aelt.)

[6]) ebendas. und II. 65.

Digitized by Google

und das nicht für Gottes sondern sein eigen Wohl dem er kein willkommneres Opfer darbringen kann als seines eigenen Willens Verläugnung. Und Tauler sagt unter Berufung auf Meister Eckhart: Das Wirken das Gott wirket in einer ledigen Seele, die er lauter und blos findet und abgeschieden, also daß er sich in sie geistlich gebären mag, das wäre Gott lustlicher und trüge mehr von Gott in sich, denn das Werk, in dem er alle Creaturen aus Nichts geschaffen hat.[7]) Das faßt Tauler (oder Eckhart d. J.) so zusammen: die Liebe ist die edelste Tugend; denn sie machet den Menschen zu Gott und Gott zum Menschen.[8])

Diese wesentliche Einheit und Zusammengehörigkeit Gottes und des Menschen wird dann auch — und darin schließen sie sich an die alten Mystiker und Theologen an, — objektiv in der ewigen göttlichen Idealwelt, wie sie im Sohne beschlossen ist, ja wie der Sohn nach Maximus und Anselm sie selbst ist, begründet.[9]) So ligt das Wesen jedes Menschen in Gott: nicht blos, wie Plato wollte, die menschliche Gattung, sondern jede Persönlichkeit ist ihrer Idee, ihrem wahren Wesen nach in Gott; ferner aber nicht in Gott als in einem ruhenden todten Sein; denn da hätte die Persönlichkeit gerade in ihrem wahren Leben und Sein keine Geschichte, sondern ihr Werden wäre höchstens das Erkennen ihres ewigen festen unbeweglichen Seins und dessen Behauptung. Sondern — und darin schreitet die germanische Mystik entschieden zu einem lebendigeren Gottesbegriff und zu einer mehr ethischen Auffassung des Menschen fort: wir müssen Gottes Söhne oder in Gott geboren werden, und Gott in uns. Beides geschieht zugleich und keines ohne das Andere, daß wir in Gott und daß Gott in uns geboren wird.

---

[7]) ib. I. 96.

[8]) I. 104.

[9]) So bei allen nahmhafteren Mystikern, z. B. Eccard. sen. de duodec. donis etc. Nr. 5. 7. bei Surius S. 781—783. Ecc. jun. ib. S. 12. H. Suso v. Diepenbrock, B. II. c. 4. S. 397. Ruysbroch ed. Arnold, 1701. Von der geistlichen Hochzeit, B. III. c. 4. Spiegel des ewigen Heils c. 8.

Digitized by Google

Gottes Geburt in uns ist unsere Geburt, unsere Geburt ist Gottes Geburt.

Zwar ist das göttliche Wort immer und überall, denn Gott allein ist das Wesen der Welt, und in sich selbst ist sie Nichts. Sie hat so wenig ein Sein für sich, daß Gott mit der Welt nicht mehr Sein ist als ohne sie. Aber die Seele allein hat den hohen Adel, daß Gott nicht blos in ihr ist, sondern daß auch das Wort in ihr kann und will geboren werden. Eher könnte man Glanz vom Licht, Wärme vom Feuer scheiden, als die Seele vom Sohn (s. Taul. Pr. III, 34 Ecc. sen. S. 235). — Im innersten Grund der Seele wohnet Gott immer, da ist er immer zu finden und umgekehrt die Seele neiget stets zu ihrem Ruheort. [10]) So könnte man denken, was es noch weiter bedürfe, und welche Bedeutung da noch das Werden und die neue Geburt haben könne? Die Mystiker antworten nach Meister Eckhart: „Wäre ich ein König und wüßte das selbst nicht, so wäre ich kein König, aber hätte ich ein ganz Gedünken, daß ich ein König wäre und dächten das alle Menschen mit mir und ich wüßte fürwahr daß alle Menschen das meinten und glaubten, so wär ich ein König, und so wäre all der Reichthum des Königs mein. Also ist auch unsere Seligkeit daran gelegen, daß man bekenne und wisse das höchste Gut das Gott selbst ist. Nicht davon ist der Mensch selig, daß Gott in ihm und ihm so nahe ist, und daß er Gott hat, sondern davon daß er Gott bekenne wie nahe er ihm ist, und daß er Gott wissend und liebend ist.“ [11])

Es bedarf also erst eines Processes auf unsrer Seite. Mit dem bloßen Sein Gottes in uns ists noch nicht gethan. „Gott ist uns nahe, aber wir sind ihm fern; Gott ist von innen, wir von außen, Gott ist heimlich, wir sind fremde. Gott ist allezeit bereit aber wir sind sehr unbereit.“ [12]) Diesen Proceß stellt M. Eckhart allerdings mehr als einen theoretischen, mystisch-spe-

[10]) Eckharts Testament S. 670 und S. 18. 235. bei Sur., sowie in Taul. Pred. III, 34. Eckhart jun. bei Sur. S. 11; Tauler Dom. IV. post Epiph. und Pasch. Serm. III.

[11]) 2. Adv. Serm. II. S. 18, ed. Frankf. I, 58.

Digitized by Google

culativen dar. Nichts hindert Gottes Kommen in uns als daß wir anhangen dem Raum und der Zeit. „Zeit und Statt sind Stücke, Gott aber ist Eins. Darum, soll die Seele Gott erkennen, so muß sie ihn erkennen über Zeit und Statt. Soll ich das höchste Gut oder die ewige Gutheit erkennen, wahrlich, so muß ich sie bekennen, darin sie gut ist, in sich selbst, nicht darin die Gutheit getheilt ist. In Gott allein ist das ganze göttliche Wesen; in einem Menschen ist nicht die ganze Menschheit, denn ein Mensch ist nicht alle Menschen; aber in Gott bekennet die Seele die ganze Menschheit und alle Dinge in dem Höchsten, denn sie bekennt sie nach dem Wesen.“ [13]) Mit Zeit und Statt wird dahinten gelassen, vergessen, überflogen auch was in Raum und Zeit ist; wir erkennen das Nichts der Welt, auch unser eigen Nichts. „Soll die Seele Gott erkennen, so muß sie auch ihrer selbst vergessen und muß sich selbst verlieren. Denn wie sie sich selbst erkennt und sieht, so sieht und erkennet sie Gott nicht.“ [14]) Die mit dem Leib verbundene Seele kann nicht Gott sehen; wir müssen in den Geist entrückt werden über Zeit und Raum. „Wenn die Seele der Zeit und der Stätte ledig ist, so sendet und gebiert der Vater seinen Sohn in der Seele. — Gottes Natur ist, daß er gebe, und sein Wesen schwebt daran, daß er uns gebe, wenn wir demüthig sind.“ [15])

Doch hat auch schon bei Eckhart dieser Proceß religiös-sittliche Elemente. Die Verläugnung der Welt ist auch als Verlassen der Weltliebe gemeint, und zwar in Kraft eines Hungers und Durstes der Seele nach Gott selbst, dem lebendigen, nicht blos nach einer Gabe von ihm. „Denn was er ihr Anderes gäbe, dessen achtete sie nicht. Gott muß sich mir selbst als eigen geben, wie er seiner selbst ist, oder mir wird Nichts, noch schmeckt mir Nichts. Wer aber Gott allzumal empfangen will, der muß auch zumal sich selbst geben und (von sich) ausgegangen sein; er

[12]) Eckhart sen. ed. Frankf. I, 61.

[13]) Ebendas.

[14]) Ebendas. und bei Sur. S. 232. Dom. III, p. Pasch.

[15]) Eckhart sen. auf Joh. Evang. Tag in Taul. Pr. III, 81 ff. ed. Frankf.

Digitized by Google

empfängt Gleiches von Gott, alles was er hat als eigen, wie er es selber selbst hat.“ [16])

Die Meinung ist also keineswegs, daß wir durch den bloßen Denkproceß die edle Bestimmung der Seele erreichen. Da wäre das Erlöschen unserer selbst das Ziel; während Eckhart sagt: „Wie die Seele sich durch Gott verlieret und alle Dinge verläßt, so findet sie sich wieder in Gott; wann sie Gott erkennt, dann erkennt sie sich selber und alle Dinge, davon sie sich geschieden hat, in Gott vollkommen.“ Da lernet sie nicht blos alle Dinge gleich ansehen, nemlich als Nichts, sondern jetzt sieht sie auch überall Gott, im Kleinsten und im Größesten. „Denn Gott ist jegliche Weise (des Seins) und ist in allen Weisen gleich, wer ihn nur in Allem gleich zu erfassen wüßte. Fassest du Gott besser in dem Einen als im Andern so ists gut; besser noch wenn du ihn überall fassest, denn dazu ist Alles gesetzt.“ [17]) So geht also keine Vernichtung vor durch den mystischen Proceß, sondern vielmehr wird nur jetzt jegliches Ding in seiner Wahrheit erkannt, in Gott. [18]) Aber ist nicht hiemit doch der ganze Proceß ein nur subjektiver, der nur das Erkennen nicht aber das Sein ändert? Und wie kann da noch dieser Proceß als Gottes Geburt in uns, und unsere Geburt in Gott beschrieben werden?

---

[16]) Meister Eckhart l. c. III, 34. Die Gelassenheit wird als Selbstvergessenheit, Streben zur Kindlichkeit von ihm bezeichnet, bei Sur. S. 780, 4. Noch bestimmter zeichnet Ruysbroch tadelnd die blos theoretische Abstraction gegenüber von der ethischen im 3. Buch von der geistl. Hochzeit c. 4 ff. „Es gibt eine bildlose Muße auch aus der Natur; die nicht aus Gnaden ist, ist leblos, wirkungslos oder eigenwirkend. Es muß aus der Wüste des unendlichen Meeres hervortreten das Bild der Klarheit, der Sohn Gottes. Wir müssen empfänglich sein dafür, daß wir Spiegel werden der ewigen Gebärung, des ewigen Hervorganges des Sohnes aus dieser Wüste (der leeren Unendlichkeit).“

[17]) Eckhart sen. ed. Frankf. I, 61. Testament bei Sur. 670.

[18]) Tauler bei Sur. S. 62: Deus non destructor naturae est, imo perficit eam. H. Suso B. I, Thl. 2. c. 53. In dem kräftigsten Unterwurf ist die höchste Erstandung. c. 52. Vernichtung hat keine Stelle bei der Seele. Aehnlich Ruysbroch sehr häufig. Die Seele hat sich nur von der Creatur zu entbilden; Suso S. 203.

Digitized by Google

Die Mystik denkt den Proceß so, daß des Menschen Selbstverläugnung und Gelassenheit nur die Vorbedingung für einen Lebensproceß Gottes selbst ist, der in uns sich fortsetzen will. Gott ist nicht ein starres ruhiges Sein, nicht ein bloßes Meer das den Mystiker aufnimmt, sondern Gott will leben in der Welt; er will indem er die Welt liebt daß die Welt ihn erkenne und liebe. Da nun aber nur er selbst die Liebe und Weisheit ist, so muß er sich in die Welt hineingebären. Ja, er kann in der Welt nur die Liebe und Weisheit die er selbst ist, nur sich lieben (bei Sur. S. 783); er liebt in der Welt seinen Sohn, oder sich selbst als Objekt. Die vielen Personen sind in ihrer Wahrheit erst dann, wann sie ihr Wesen erkannt haben, das ist aber ihr Sein in dem Sohne, der die Intellectualwelt und damit alles Einzelne in sich schließt. Sofern nun der in seinen Grund, in die Einheit mit dem Sohne Eingegangene sich doch nicht schlechthin in Gott verliert, sondern in ihm sich findet, indem in seinem Wissen und seiner Liebe Gott geboren wird, so kommt die Sohnschaft in solcher Seele zur Actualität, die zuvor, da der Mensch in dem Vielen zerstreut und auffer sich war, eine gebundene Potenz blieb. Die Mystiker beharren aber mit besonderer Betonung dabei, daß der trinitarische Proceß des ewigen Hervorganges des Sohnes aus dem Vater Ein und Dasselbe sei mit der Geburt Gottes in der Seele, die in den ewig geborenwerdenden Sohn mit eingeschlossen ist. So Tauler bei Sur. S. 44, 77; Ruysbroch (Spiegel des göttlichen Heils c. 8 ff.) Eckhart d. J. (bei Sur. S. 12); Meister Eckhart (ebend. S. 781) auch H. Suso. — Gottes Wesen verhält sich zu den drei Personen wie die Potenz zum actuellen Sein (Suso c. 56). Zu dem Letzteren aber gehört auch die Creatur nach ihrer Wahrheit. Der trinitarische Lebensproceß Gottes vollbringt sich auch in ihr. In des Sohnes Geburt, in welchem wir leben, sollen wir auch sehen unsere Geburt, unsern Hervorgang aus Gott. Die ewige Erzeugung des Sohnes aus dem Vater sei nicht als ein vergangenes, abgeschlossenes Faktum zu denken, sondern als ewig fortgehender Vorgang: mit dem Sohne geht auch die Idealwelt, die in ihm ist und in der auch

Digitized by Google

wir beschlossen sind nach unserem wahren Wesen, ewig aus Gott hervor, ohne Abnahme und Zunahme, nur daß, wenn wir unsern Willen Gott nicht opfern, der Proceß der Sohnschaft gleichsam ins Stocken kommt in Beziehung auf uns, zu unserer eigenen Unseligkeit. Geht er aber ohne Hinderniß von Statten, dann wird das göttliche Leben actuell, wird Sohn in uns, und wir werden vergottet. So ist es dann Gott in uns, der Gott liebt und erkennt, wie Gott seinerseits in den Söhnen, die zusammen Einer und Einer Sohnschaft theilhaftig sind, nur sich selbst erkennt und liebt als verwirklichten oder actuellen. [19])

So sagt Eckhart d. J. (Taul. Pred. I, 56): „Nicht viele Söhne! Du magst wohl und sollst unterschieden sein nach der leiblichen Geburt, aber in der ewigen Geburt muß nicht mehr, denn Ein Sohn sein, da in Gott nichts denn Ein natürlicher Ursprung ist, woher auch nichts als Ein natürlicher Ausfluß des Sohnes ist, nicht zwei. Darum sollst du Ein Sohn sein mit Christo, so mußt du Ein ewiges Ausfließen sein mit

---

[19]) Suso S. 203: ein gelassener Mensch muß entbildet werden von der Creatur, gebildet werden mit Christo, überbildet in die Gottheit. Tauler Weihnachtspredigt I, Frankf. 1, 92. Wenn zwei sollen Eins werden, so muß sich das Eine halten leidend, das Andere wirkend. — Durch ihre Kräfte ist die Seele empfänglich alles dessen, was Gott ist und hat. — Aber welches Ding empfahen soll, das muß eitel ledig, wahn (blos) sein. — Wenn nun der Mensch also die Stätte, den Grund bereitet (durch Selbstentleerung), so ist kein Zweifel daran, Gott muß das Alles erfüllen, der Himmel zerrisse eher und erfüllete das Leere und Eitle (nach Sur.: Deus et natura non tolerant vacuum). Aber jener subjektive Proceß, den Geist zur Gelassenheit, zum Schweigen zu bringen, ist sowenig als nur theoretisch, so wenig auch magisch. Tauler Vigil. Pasch. S. 190: die Freiheit ist des Menschen edelstes Gut so daß Gott selbst sie nicht zwingen will. Aber sie ist auch das Gott wertheste Gut — darum gib es ihm. Suso l. c. c. 52: die wahre Vergangenheit (Selbstvergessenheit) sei keine Vernichtung, auch nicht bloße Verzückung in Gott in schaulicher Weise, sondern ein Aufgeben des freien Willens, um sich Gott zu lassen in einem jeglichen Nu. Epiph. I. S. 80. Die Passio der Gelassenheit sei suprema actio.

Digitized by Google

dem ewigen Worte.“ Das sei auch möglich, fährt er fort, und Christus zeige das. Der Sohn Gottes nahm ja nicht diesen oder jenen Menschen an, überhaupt keine menschliche besondere Person, sondern nur die menschliche Natur, für welche die Person ein bloßes Accidens sei. Wie nun in Christus der unpersönliche Mensch war, dessen Person Gott ward, und wie dadurch die menschliche Natur in ihm Gott ward durch Gnaden, so können wir dasselbe haben, wenn wir unsre Person und Alles was Unterschiede macht verlassen und lediglich wieder Natur werden, und uns selbst nehmen nach dieser Natur. Da nemlich dieselbige Natur nach der wir uns nehmen sollen, durch Annahme des ewigen Worts Sohn des Vaters geworden ist, so werden wir auch ein Sohn des ewigen Vaters mit Christo, weil wir uns nehmen in derselbigen Natur die Gott geworden ist. Damit ist dann nach Eckhart d. J. Gerechtigkeit, Heiligkeit, Freiheit gegeben. [20])

Man sieht, die freilich pantheistisch gedachte Menschwerdung Gottes ist der Mittelpunkt der Reden dieser Mystiker, ohne sie ist ihnen die Welt todt und das Leben nicht lebenswerth. Sie ist das

---

[20]) In Taulers Pred. Frankf. I, 56. Im Wesentlichen ebenso Meister Eckhart, vgl. Convivium Ecc. bei Sur. S. 832, besonders aber Predigt am Tage St. Joh. Ev. S. 537. ff. wo es heißt: Misit Deus filium suum in mundum — in plenitudine temporis animae, ubi illa omne transegit tempus et spatium. Cum enim anima temporis et loci expers est, mittit Deus omnipotens et gignit in ea filium suum, S. 540. Sodann in der Schrift de duodecim donis et gratiis Euchar. bei Sur. l. c. 778 ff. beſ. Nro. 5, 7, 8. Tauler Predigt am heil. Christfest, bei Surius S. 40 ff. vgl. mit der zweiten Christtagspredigt S. 44 ff. Er spricht zwar von einer mehrfachen Geburt Gottes, die dritte ist die Geburt in der Seele, die „zur Maria“ werden muß. Aber auch er denkt diese Geburt als Fortsetzung Eines und desselben göttlichen Aktes, der ewigen Zeugung des Sohnes. Gott hat nur Ein Wort gesprochen, und in diesem ohne Anfang und Ende alle Creaturen. Das ewige Wort gebiert sich selbst, ja durchaus sich selbst und nichts Geringeres ohne Unterlaß in der Seele. Serm. IV. S. 53. Auf dieselbe Weise wie in sich den Sohn, zeugt Gott in der Seele das Kind Gottes, nicht auf andere. Daß die ewige Geburt des

Digitized by Google

Kleinod ihres Lebens darin sie die Erscheinung ihres Heils, die Seligkeit ihrer Seele sehen. Bei ihrem lebendigeren Gottesbegriff

---

Sohnes und die in der Zeit eine und dieselbe seien, sagt er ausdrücklich in der zweiten Predigt zum Erschein. Fest S. 77. Vigil. Pasch. S. 190 ff. Dritte Osterpredigt S. 206 ff. vgl. ed. Frankf. II, 20. S. 190: Zur liebenden Seele spricht Gott: factus sum hominibus homo. Si ergo vos mihi Dii non estis, injuriam mihi facitis. Gott sei also Mensch geworden, daß die Gottheit ganz verborgen ward in die Menschheit, wenigstens ihr Gebrauch. Werdet so Götter, daß ganz die Menschheit verborgen werde in mir und ihr als ganz göttlich Euch darstellet. Auch in uns will Gott Mensch werden, damit wir Gott würden; Christus gieng voran in dem Menschwerden Gottes und dem Gottwerden eines Menschen. S. 206: Ein alter Lehrer sagt: Non invideo Unigenito dei filio quidquid boni illi collatum est. Nam et ego filius illius possum evadere — per gratiam. Ibi vero tam homo unum fit cum Deo ut nulla pars supersit. — Plus aliquid dico: Vere divinus homo nec accipit Deum nec cogitat unquam de Deo extra se ipsum. Ubi namque Deum accipit, ibi capit simul et se ipsum. Unum quippe factus est cum Deo, quem et invenit intra sese, nec extrospicit extra se, nec quaequam parturit extra Deum. — Sed cum Deus sese accipiat in illo et moveat perficiatque omnia illius opera per ipsum, eundemque tanquam se accipiat (unum quippe sunt in uno): ideo, ubicunque sese non Deus accipit et movet, ibi et ipsum accipit et movet, operaturque per illum et principaliter ipse homo operatur. Sodann führt er des jüngern Eckhart Rede von Christi Natur und Person so aus (ib. S. 207. Frankf. Ed. II, 21): „Die menschliche Natur, die unser lieber Herr annahm, ist mir so nahe und eigen wie ihm und deren hab ich so viel als er oder du, oder alle Menschen. Die Natur ist mir so nahe als unserm Herrn Christo; aber nicht die Person. Diese Natur, die auch meine Natur ist, nahm er an sich und zog mich da in der Natur gänzlich in sich, und wenn ich mit meiner Person zurückbleiben will, was kann er dafür? Alle unsere Natur zog er so ganz an sich, daß er auch mit dieser Natur also wahrhaft Gottes Sohn ist, wie er das ewige Wort ist. — Damit hat er sich selbst mit Allem was ihm der Vater gegeben, mir mitgetheilt, daß er so mein, wie sein eigen ist. Aber wehe mir, wenn ich ihm in der Natur gleich bin und mich nicht fürder zu seiner Person neige mit lieblicher Einung. In der Natur stehen alle Menschen gleich eigen und gleich nahe, der mindeste wie der höchste, der thörichteste

Digitized by Google

ist sie ihnen auch keine Lehre, vor der wir nur als vor einem schweigenden Geheimniß stehen zu bleiben hätten; ihnen ist vielmehr das ein Räthsel, wie diese Lehre nicht überall bei den Menschen ihre Anerkennung finde, wie die Freude an ihr und ihrem Troste eine nicht allgemeine sein könne. Und auch die Trinitätslehre suchen sie aus ihrer traditionellen Erstarrung und Unfruchtbarkeit zu erlösen. So sagt Tauler in der ersten Weihnachtspredigt: „Heute begehet man dreierlei Geburten in der h. Christenheit. — Die erste und oberste Geburt ist, daß der himmlische Vater gebieret seinen eingebornen Sohn in göttlicher Wesentlichkeit, in persönlichem Unterschied. Die andere Geburt ist das mütterliche Gebären (der Jungfrau Maria). Die dritte Geburt ist, daß Gott alle Tage und alle Stunde wird wahrlich geistlich geboren in einer guten Seele mit Gnade und mit Liebe. — Von dieser minniglichen Geburt wollen wir nun allererst reden, wie wir dazu kommen mögen und sollen, daß diese edle Geburt in uns adelich und fruchtbarlich geschehe. Das sollen wir lernen an der Eigenschaft der ersten väterlichen Geburt, da der Vater gebiert seinen Sohn in der Ewigkeit. Denn von Ueberfluß des überschwänglichen Reichthums der Güte Gottes mochte er sich nicht innen enthalten, er mußte sich ausgießen und gemeinsam machen. Augustinus spricht: Gottes Natur und Art ist, daß er sich ausgieße, und also hat der Vater sich ausgegossen im Ausgang der göttlichen Personen und fürbaß hat er sich eingegossen in die Kreaturen.“ —

„Der Vater in seiner persönlichen Eigenschaft kehret sich in sich selbst mit seiner göttlichen Verständniß und durchsiehet sich selber in klarem Verstehen in dem wesentlichen Abgrund seines ewigen Wesens, und denn von dem bloßen Verstehen seiner selbst spricht er sich ganz aus und das Wort ist sein Sohn und das Bekennen seines Worts ist das Gebären seines Sohns in der Ewigkeit. Er ist innebleibend in wesentlicher Einigkeit, und ist aus-

wie der weiseste. Also ist auch unsers Herrn menschliche Natur ihm so nahe wie mir und mir wie ihm, aber wehe, wenn ich ihm in der Natur gleich bin und mir selbst mit eigner Liebe und Eigensucht näher bin denn einem andern!“

Digitized by Google

gehend in persönlichem Unterscheid — in ein Gebären seines Bildes. Er gehet (aus diesem Bild) wieder in sich in vollkommenem Gefallen seiner selbst, das Gefallen seiner selbst fließet aus in eine unaussprechliche Liebe, das da ist der heil. Geist. Also bleibet er inne und gehet aus und gehet wieder ein. Alle Ausgänge sind um der Wiedereingänge willen. Darum ist des Himmels — und des Menschen Lauf alleredelst und vollkommenst, denn er gehet allereigentlichst in seinen Ursprung.“ [21]) Das wahre Leben bildet also einen Kreislauf, der das Ende mit dem Anfang zusammenschließt, nicht einen geradlinigen Progressus in infinitum, der uns in eine Unendlichkeit der Verbannung brächte. Wie für Gott so gibt es für den Menschen nach Suso eine selige Wiederbiegung zum Ursprung; eine Vertiefung in das eigene Wesen, in eine Welt intensiver Unendlichkeit. Im Menschen aber ist nicht bloß ein Abbild des trinitarischen Processes, sondern eine Fortsetzung. Jener verjüngt sich ewig und in den Zug seines Stromes läßt der Mystiker sich als ein Moment, als eine Welle aufnehmen. [22])

Daß in diesen Darstellungen der Trinität die drei Personen nicht als drei Iche auftreten, ist klar genug. Aber auch der Unterschied zwischen unsrer Geburt aus Gott und dem trinitarischen Processe bleibt bis auf schwache Ansätze noch vergessen.

Auch in der Teutschen Theologie, [23]) wahrscheinlich

---

[21]) Tauler Pred. 1, 90. 91. Frkf. Vergl. hiezu Fr. Spee, Trutz Nachtigall. Berl. 1817. S. 175. Das Geheimniß der hochheil. Dreieinigkeit u. s. w.

[22]) Vergl. Suso v. Diepenbrock, I, 2. S. 217 f. Den Sohn nennt er den Gegenwurf oder Wiederblick des göttl. Wesens in der Vernunft des Vaters, ihren Ausblick in Form der Erkenntniß, die göttlicher Vernunft Substanz (Natur) ist. Der h. Geist aber ist ein Ausruns (Ausfluß) des Willens in der Minne, er ist das Minneband in Gott. Vgl. S. 395. Auch in der Kreatur muß dem Ausgang oder Ausbruch aus dem Wesen Gottes, darin Mensch und Stein noch Eins sind, folgen der „Durchbruch“ die Wiederkehr, das entsinkende Wiedereinjähen und Einkehren der Kreatur. S. 397.

[23]) ed. Detzer nach Luther 1827. F. Pfeiffer: Theologie deutsch 1851. Vgl. Ullmann, Stud. u. Krit. 1852.

Digitized by Google

dem jüngsten Werk unter den bisher Genannten, treten die trinitarischen Personen mehr zurück, dagegen ein anderer Unterschied mehr in den Vordergrund, der zwischen göttlichem Wesen und Wirken. Suso hatte mit Berufung auf Augustin gesagt (c. 56): Die Einigkeit hat ihre Wirklichkeit an der Dreiheit, und die Dreiheit hat ihre Vermögenheit an der Einigkeit. Die deutsche Theologie dagegen sucht Gott und den Menschen dadurch noch näher zusammen zu bringen, daß sie die Kategorie der Wirklichkeit noch nicht auf das immanente Sein Gottes anwendet, sondern erst in der Welt die göttlichen Eigenschaften wirklich werden läßt.

Das Alleredelste und Lustigste, sagt sie, so in allen Kreaturen ist, das ist Vernunft und Wille. [24]) Gott als Gottheit gehöret nicht zu weder Wille, noch Wissen oder Offenbarung, weder Diß noch Das, aber Gott als Gott gehöret zu, daß er sich selbst vorsehe (besahe), eröffne, bekenne (erkenne) und liebe und sich selbst ihm selber offenbare in sich selber, und diß noch Alles ohne Kreaturen. Und diß ist in Gott noch alles als ein Wesen und nicht als ein Wirken. Und in dieser (innern) Offenbarung wird der persönliche Unterschied. Aber wo Gott als Gott Mensch ist, oder wo Gott lebet in einem göttlichen oder vergotteten Menschen, da gehört Gott Etwas zu, das sein eigen ist und nicht den Kreaturen. Denn es ist in ihm selber ursprünglich und wesentlich, ohne Kreatur, aber nicht förmlich oder wirklich. Gott will, was so in ihm wesentlich ist, geübet und gewirket haben. Sollt' es müßig sein, was wäre es denn nütze? Das mag aber ohne Kreatur nicht geschehen. Ja sollte weder diß noch das sein und wäre kein Werk oder Wirklichkeit und desgleichen, was wäre dann oder sollte Gott selber, oder wessen Gott wäre er? [25]) Ohne Kreatur wäre Gott

---

[24]) c. 48 ed. Luther, Pfeiffer. c. 51.

[25]) c. 29 nach Luther, c. 31 ed. Pfeiffer. Er schließt: Man muß hie wenden und bleiben; wenn man Solchem wie von ferne nachfolgen und nachkriechen wollte, man wüßte nicht, wo man wäre und wie man wieder um sollte kehren.

Digitized by Google

nur ein Wesen und Ursprung, nicht ein Werk; alle Tugend, Licht, Erkenntniß, Wille, Liebe, Gerechtigkeit ist in Gott nur ein Wesen und dieser keines wird gewirket und geübet ohne Kreatur. Aber wo das Eine das doch jenes Alles ist, Gott, eine Kreatur an sich nimmt und ihrer gewaltig ist, daß es sich seines Eigenen da bekennen (bewußt werden) mag, wie es denn ein Wille und Liebe ist, — da wird er (Gott) gelehret von ihm selber. Gott könnte sich ohne Kreatur des Seinen und seiner Eigenschaft nicht bekennen (bewußt werden) in wirklicher Weise, was doch sein soll und zur Vollkommenheit gehört. (S. 104 ed. Pf.) Der ewige Wille, der in Gott wesentlich ist und ohne alle Werke und Wirklichkeit, ist in der Kreatur wirklich und wollend. Aber eben deßhalb ist der Wille der Kreatur alleine Gottes, und sollte die Kreatur mit demselben Willen nicht wollen, sondern Gott allein, deß der geschaffene Wille so gut ist als der ewige Wille. Die Kreatur die sich hiezu wohl füget ist der Mensch nach seinem Willen und seiner Vernunft. Es geschieht in dem vergotteten Menschen, der von seiner Ichheit und Selbheit vollkommen geschieden Gott liebt um keines andern Grundes willen als weil er das Gute ist, wie auch Gott sich selber nicht lieb hat als sich selber, sondern als gut. Wäre und wüßte er etwas Besseres als Gott, dasselbige hätte er lieb und nicht sich selber. [26])

Sonach ist die allgemeine Bestimmung der Menschheit die Vergottung; oder sie ist da, weil Gott in ihrem Willen und Geist Mensch werden will. Der Ursprung der Menschheit ist schon ein Anfang dieses Zieles; sie hat sich aber, aus Gott hervorgegangen, nicht sofort wieder in ihren Ursprung zurückgewendet, sondern hat sich in Ichsucht fixirt, und das ist die Sünde, die in der Kreaturliebe stehen bleibt und dadurch den eigenen Proceß der Vergottung nicht blos sondern auch den der Menschwerdung Gottes ins Stocken bringt. Doch bleibt jene und diese die Bestimmung der Menschen.

Aber nun fragt sich um so mehr, welche Stelle weist diese Mystik der Menschwerdung in Christus an?

---

[26]) Pf. c. 32 S. 80. cll. 48. 49, bei Pf. c. 51.

Digitized by Google

Meister Eckhart, der überhaupt am meisten im Gebiet einer abstrakten Spekulation bleibt, bietet fast nichts zur Antwort, und obwohl ein ausdrücklicher Gegensatz gegen die Kirchenlehre nicht hervortritt, so ligt doch in der von ihm so scharf hingestellten Behauptung, daß Jeder für den ganzen Gott empfänglich und nur in diesem Haben die Seligkeit möglich sei, eine vollkommene Gleichstellung des wahren Mystikers oder Gottesfreundes mit Christus. Er redet auch fast nie von ihm, sondern von Gott, und eine Reihe von Schriftstellen, die sich auf Christus beziehen, wendet er ohne Weiteres auf Gott an; selbst das h. Abendmahl, worüber er sehr ausführlich spricht, ist ihm schließlich nur ein Mahl der Gottesgemeinschaft. [27]) Auch bezeichnet er es als eine niedrigere Stufe, Gott besser in dem Einen als in dem Andern zu fassen. [28])

Selbst Tauler sagt: [29]) wir müssen im Sacrament durch das Zeichen zur Einheit mit Gott durchdringen; wir müssen selbst die Menschheit Christi überschreiten und durch ihre Schönheit uns nicht aufhalten lassen; wir müssen über alles Geschaffene uns in das einfache Sein entzücken lassen, in welchem kein Unterschied ist. Auch Suso stellt die tiefste Abgründigkeit, die finstere Weislosigkeit in der alle Manchfaltigkeit und des Geistes Selbstheit vergeht, als objektives Ziel hin. Das sei das endlose Wo? Joh. XII, 26. darin endet aller Geister Geistheit, darin allezeit sich verloren haben ewige Seligkeit ist (c. 56). Aehnlich Ruysbroch [30]): in den Personen sei Gott eine ewige Wirkung, in

---

[27]) s. oben Anm. 12. 20. und in den Instit. Tauler. bei Sur. c. 39. S. 778 ff. bes. N. 5—8 und 12. Vgl. die Erklärung der Stelle Gal. IV, 1 von der Geburt des ewigen Sohnes in der Seele. l. c. 540. Ebenso Matth. XXVIII, 21 von Gott statt von Christus.

[28]) Ecc. Testam. S. 670. Nur in den Notabiles aliquot Instit. l. c. 669 f. wird das Beispiel Christi erwähnt, seine Seelenreinheit, der wir uns nachbilden müssen.

[29]) Bei Sur. 241. Fer. Pasch. S. 203. Da wird gefordert, hinter die Unterschiede in Gott (die innere Offenbarung) in die natura Dei sine distinctione zurückzugehen, und dagegen unser gigni ex deo dem gigni des Sohnes gleichgestellt.

[30]) Die sieben Stufen der Liebe l. c. S. 174—179.

Digitized by Google

der Natur aber eine ewige Muße und Ruhe. Nun können wir zwar auch Eine Seligkeit werden mit den göttlichen Personen, Eine Liebe und Eine Genießung. Aber es muß noch erreicht werden die höchste Stufe des Wissens, die Unwissenheit, da weder Gott noch Kreatur, was anlanget den Unterscheid der Personen (ihre Stelle haben), sondern wir in Gott und Gott in uns eine einfältige Seligkeit sind, maaßen wir uns alle selbst in die unbekannte Dunkelheit verloren haben und zerflossen ja gar zerschmolzen sein. Dieses ist das Höchste, so in der ewigen Seligkeit im Leben, Sterben, Genießen und Lieben erlanget werden kann und wer anders lehret, der ist unweise.

Jedoch Sätze wie diese sind mehr eine noch nicht abgestoßene Schlacke der pseudoareopagitischen Mystik, der Suso, Ruysbroch, Tauler ihre Huldigung glauben darbringen zu müssen, [31]) als daß man darin das Eigenthümliche und Beßte dieser Mystik dürfte sehen wollen. Wenn die alte Mystik der einseitigen Objektivität den überseienden Gott, der lautere Dunkelheit ist und eine unendliche Wüste als das Höchste meinte preisen zu müssen, in welchem Alles vergehen oder an welchem es sich in Schein auflösen muß, so hat diese germanische Mystik schon viel zu viel Bewußtsein der Persönlichkeit um dabei stehen zu bleiben. Auch ist ihr ja nicht der Genuß Gottes die Hauptsache oder die Lust an seiner Anschauung, wie der spätern romanischen Mystik, sie ist zu keusch, um hier zu tändeln und zu großartig und tief, um Gott nur als Mittel zu behandeln, [32]) wie Gott ihrem Herzen zu sehr kund und nahe ist, als daß sie durch den Gedanken des starren leeren Absoluten könnte befriedigt sein. Wenn Suso gegen die Entgottung als einen der gefährlichsten Irrthümer spricht, so spricht er ja eben damit gegen jenes leere Absolute, das sich vom Nichts nicht unterscheidet. Und ähnlich verhält es sich, wenn sie einstimmig gegen die Männer des freien Geistes reden, gegen die „florirende Vernunft, der alle Dinge entfallen es sei Hölle oder Himmelreich, Teufel oder Engel, an

[31]) z. B. Ruysbroch das Königreich der Liebhaber Gottes c. 18.

[32]) Am meisten fällt noch Suso in eine oft spielende Auffassung z. B. S. 250.

Digitized by Google

ihrer eigenen Natur genommen, die auch Christi gelittene Menschheit verachtet, wenn sie nun Gott darin gefunden hat“ [33]); wie sie auch wohl wissen, namentlich Ruysbroch, daß es auch eine bildlose Muße aus der Natur gibt. [34]) Derselbe Ruysbroch, der den Namen des Doctor Ecstaticus erhalten hat, der in Gott, in dem ganzen Gott vergehen will, spricht deutlicher fast als die

[33]) Suso c. 51. S. 189. c. 50 u. S. 422 f. das schöne Gespräch mit dem Wilden. S. 189: „Wird der Mensch gelöset von haftenden Bildern, schwinget er sich fröhlich auf über Zeit und über Statt, da er zuvor entfreiet war und seines natürlichen Adels nicht brauchen konnte. — Da geschiehet dem Menschen wunderlich so er sich nun ansiehet, und wie er zuvor war und wie er jetzt ist. Es dünket ihn, daß er voll Gottes sei und daß nichts sei, das Gott nicht sei, ferner daß Gott und alle Dinge ein einiges Ein seien, und ergreifet die Sache zu geschwindiglich; er wird in seinem Gemüthe florirend wie ein aufgährender Most, er will nach seinem wohlgefallenden Sinn alle Dinge liegen lassen und entfallen ihm die Dinge, es sei Hölle oder Himmel (s. Text) — und die Sachen sind ihm noch nicht zu Grund zu erkennen worden, nach ihrem Unterscheid, ihrer Bleibniß und ihrer Vergänglichkeit. Sie sind wie die Bienlein, so sie des ersten ausstürmen aus den Körben, so fliegen sie in verirrter Weise hin und her und wissen nicht wohin — etliche mißfliegen und werden verloren, aber etliche werden wieder ordentlich eingesetzt. — S. 219 wendet die geistliche Tochter ein: es gebe Solche, die zur Wahrheit allein lenken wollen durch Entgottung und Entgeistung. Die sagen, Gott selbst ist ein Mittel (Hinderniß sei der objektive Gottesgedanke selbst) man müsse sich allein kehren zu der einleuchtenden Wahrheit die der Mensch selber sei. Er antwortet: es dürfe keine andere Entgottung Gottes geben als die, daß der zornige Gott werde zum herzlichen, minniglichen Lieb. Entgeistet aber sollen wir werden, so daß wir uns zu Grunde lassen in Gottgelassenheit in Verlorenheit der Sinnesheit und Vergessenheit. Die Stellen Matth. V, 2. 3. Joh. XII, 26 und Gal. II, 20 werden besonders oft angewandt. Vgl. auch S. 187. c. 50. Ruysbroch von der wahren Beschaulichkeit c. 20 ff. und besonders von der geistlichen Hochzeit B. 2. Die Abschnitte über die falsch Müßigen und Freien, über die geistliche Unzucht und Genußsucht. Tauler bei Sur. S. 326 ff. und 104 ff.

[34]) Von der geistlichen Hochzeit Buch III, 4 ff. Königreich der Liebh. Gottes c. 26. 33.

Digitized by Google

Andern es aus was er damit meint. Die Anderheit zwischen Gott und uns soll aufgehoben werden durch die Einheit, aber überaus oft wiederholt er, daß der Unterschied zwischen Gott und uns nicht ausgelöscht werde. Die Aufgabe ist nur, daß wir in die Stille, Einfalt, Weisloſigkeit eingehen, d. h. in die reine Leidentlichkeit darin Gott wirken kann. Wird nun der Zustand fixirt, wo wir hinaus sind über Zeit und Statt, über das Viele, hineingerückt in das ewige Bewußtsein ohne doch schon die Offenbarung der Liebe Gottes an uns zu haben, so blicken wir hinaus als in eine Wüste, — das ist das abstrakte Ewigkeitsbewußtsein, welches, wenn es nicht eigenwirkend, sondern Gotte gelassen ist, uns bei sich nicht stehen lässet. Die „Wüste," das maaß- und weiselose Sein mag da momentan in optischer Täuschung als objektive Beschaffenheit Gottes gedacht sein, während sie eigentlich nur die Entleerung des subjektiven Bewußtseins aussagt; aber diesem Reste areopagitischer Mystik tritt sofort als Correktiv zur Seite, daß aus der Wüste des unendlichen Meeres hervortrete das Bild der Klarheit, der Sohn Gottes, der nun aus dem finstern Grunde für uns und in uns geboren werde.[35]) Nicht in bloßer Negation, sondern „in sterbendem Leben und in lebendem Sterben" genießen wir Gottes und werden wir die Seligkeit. Gott ist die Liebe, geizig und freigebig zugleich, sie will nehmen und geben. Wir möchten zerfließen in Ihn, können's aber nicht, Er will's nicht und bringt uns wieder zu uns. — Zwar das Ebenbild Gottes ist ganz und unzertheilet in uns, und wird ganz empfangen von einem jeden einfältigen Gesicht; wir leben in selbigem Bilde und es lebet in uns. Dennoch aber bleiben wir der Wesenheit und der Natur nach allezeit getheilet und unterschieden;[36]) nur ohne Reflexion darauf, in kindlicher Selbstvergessenheit. Dem Kinde Gottes schreibt er dagegen ausdrücklich das Selbstbewußtsein seiner Kindschaft, die Gewißheit der ewigen Seligkeit zu.[37]) Ja er geht bis zu der Erkenntniß fort, daß jedes Kind Gottes eine eigenthümliche Einheit sei, in

[35]) s. o.

[36]) Der Spiegel des ewigen Heils c. 22.

[37]) Von der Vollkommenheit der Kinder Gottes c. 8. S. 15.

Digitized by Google

welchem also das in sich einige ungetheilte Ebenbild Gottes zwar ganz aber doch in eigenthümlicher Weise lebt. [38]) Auch ist der Proceß der Kindschaft ein fortgehender. Wie Gottes Liebe stets „geizig und freigebig“ zugleich, d. h. heilige, nicht profuse Güte ist, so sind die Kinder Gottes arm und reich, hungrig und satt, wirkend und müßig, Eines im Andern. Sie sind nicht blos eingekehrt, noch fallen sie nothwendig außer sich, wenn sie sich auch wieder dem Wirken zuwenden. Sondern Gott heißet sie ausgehen, und Ausgehen ist auch Gottes Liebe. Die wahre Versinkung in Gott bleibet ohne Unterlaß. [39])

Also nicht dem Gotte des unerschlossenen Mysteriums, sondern dem lebendigen Gotte ist die Liebe dieser Mystik besonders zugewandt, dem Gotte der Offenbarung, nemlich der inneren. Es ist wohl wahr, daß ihr Gott noch nicht als heilige Liebe in seinem innersten Wesen aufgegangen ist, sie wird noch durch den Schatten des Ov, welches der alten Autorität nach das Höchste sein soll, beunruhigt, und sich selbst oft untreu. Aber die Offenbarung Gottes wird hier nicht zum bloßen Schein, zur bloßen Theophanie, sondern es kommt durch sie ein wirkliches göttliches Werk und ein wirkliches Leben Gottes in diesem Werk

---

[38]) Das Königreich der Liebh. Gottes c. 26. S. 58. c. 33.

[39]) Von d. Vollk. d. K. Gottes c. 9. So will auch Suso, daß Aeußerstes und Innerstes in einander seien. „Wem Innerkeit wird in Außerkeit, dem wird Innerkeit innerlicher, denn (Dem), dem Innerkeit wird in Innerkeit. Selbst nach M. Eckhart will Gott uns maximum in minimo largiri, denn zu der Betrachtung, daß die Welt Nichts ist, muß die ergänzende kommen, daß Gott überall ist, also auch überall gefaßt werden kann und soll. Ecc. Test. Sur. S. 670. Ueber seine geheime Freundschaft mit Gott und sein Höchstes gefragt, soll er nach dem jüngern Eckhart l. c. S. 46 f. geantwortet haben: nicht das Fühlen, Erfahren, Schmecken Gottes und das Empfahen seiner Erleuchtung halte er für das Höchste was ihm geworden sei, sondern daß er alle Rebellion und Unordnung seiner Natur, Können und Nichtkönnen, Haß und Liebe überwunden, daß er überall die Gegenwart des göttlichen Lichtes habe und Alles in diesem Licht thue und daß er täglich neu anfangend, täglich wie ein neugebornes Kind (ἀρτιγέννητον βρέφος) sei.

Digitized by Google

zu Stande: Diß Werk ist die Geburt aus Gott, das Kind Gottes.

Um so mehr kehrt nun aber die Frage wieder: welche Stellung nimmt da noch die äußere Offenbarung in Christus ein? Ist der Christus in uns dieser Mystik nur der ewige Sohn Gottes, der ewig geboren wird aus dem Vater und auch uns als Momente seiner in seiner ewigen Geburt umschließt, oder behält der historische Christus seine Stelle?

Zuvörderst ist zu bemerken, daß sie die kirchliche Christologie nicht kritisch behandeln, sondern zum Theil wörtlich wiederholen.[40]) Jedoch ist dabei merkwürdig, daß sie auf die Unpersönlichkeit der menschlichen Natur Christi besonders gerne zu sprechen kommen: sie ist ihnen ein Artikel nicht blos überlieferten Glaubens. So Eckhart d. j., Tauler, Ruysbroch.[41]) Der Grund erhellt aus dem Früheren. Die mystische Gottgelassenheit als Aufgeben aller Ichheit und Eigenheit, gleichsam das Unpersönlich werden ist ja nach mystischer Lehre auch für uns die Vorbedingung dafür, daß wir Kinder Gottes werden. Christus ist daher einerseits zwar der in die Zeit eingetretene von Maria geborene ewige Sohn Gottes, aber er ist auch als Mensch Gott und Sohn Gottes, weil er in der stetigen Gottgelassenheit steht, in der „Demuth, Armuth und Niedrigkeit." In dieser Demuth hat er selbst seine Seele des Wissens entleert und sich in die Unwissenheit versetzt.[42]) So bekommt Christi Menschheit für sie eine große Bedeutung. Christus ist Urbild der Mystik. Die Niedrigkeit Christi, welche im Mittelalter fast vergessen ward ob der Majestät seines Königthums und der Herrlichkeit der Gaben und der Macht die er der Kirche verliehen, (s. o. S. 331 ff.) erhält jetzt eine wesentliche, integrirende Bedeutung für Christi Person selbst.

---

[40]) Suso S. 399. Tauler Weihn. Pr. bei Sur. S. 40 ff. Ruysbroch Spiegel des ewigen Heils c. 8, wo auch die kirchliche Genugthuungslehre vorgetragen wird, c. 20.

[41]) Eckhart d. j. bei Sur. S. 12. Tauler dritte Osterpr. bei Sur. S. 206. 207. Ruysbroch l. c. und im dritten Buch von der geistlichen Hochzeit. c. 4.

[42]) Tauler Sexag. I. S. 117 ff.

Digitized by Google

Ohne die Demuth und Armuth des Lebens und Geistes könnte in ihm gar nicht der Sohn Gottes geboren sein. Mit besonderer Liebe wird daher von dieser Mystik die Menschheit Christi betrachtet, die ihr Urbild der Menschheit ist. Die Seele, die Gottes Tochter werden will, muß nach Tauler Christi Menschheit anschauen. [43]) Christus war und ist, sagt Ruysbroch, nach seiner geschaffenen Seelen der höchste und vortrefflichste Beschauer und Liebhaber, und genießt vor Allen aufs Höchste. Aber nach seiner Gottheit ist er Dasjenige was wir genießen und gibt sich allen gemein, die ihn begehren. [44]) Er war in seiner Menschheit durch die Berührung des Vaters ohne Unterlaß aus der Einheit (heraus) zu allen Tugenden, aller Noth, geistlicher und leiblicher, angetrieben und floß wiederum aus Verlangen und Ungeduld der Liebe einwärts zurück und konnte doch nicht wegen der Berührung des Vaters in der Einheit ruhen, maaßen er hierin der hochheiligen Dreiheit, welche in sich selbst fruchtbar ist, und in der Einheit der Natur nicht dauernd bestehen kann, gleich gewesen und noch ist. Und hatte vormals die Gnade, nun aber die Herrlichkeit nach der Maaße seiner geschaffenen Fähigkeit. [45]) Vor Ruysbrochs Seele steht besonders der erhöhete Christus in seiner Majestät. „Christi Menschheit war erfüllet mit aller Gotteskarheit; seine Gottheit war durch seine Menschheit nicht bloß verdeckt, sondern auch offenbar; sie ist der Leuchter darauf das Licht scheinet für alle Welt.“ [46]) Er hat unser aller Menschheit angezogen, wie wenn ein König seiner Knechte Kleider anzöge. Dennoch zierete er seinen Leib und seine Seele mit dem königlichen Kleide seiner Gottheit. Er drückte ihr, der unpersönlichen, seine Person und sein Bild ein. [47]) Durch die hohe Vereinigung mit der Gottheit ist seine Menschheit die Fülle aller Gnaden und Gaben [48])

---

[43]) Vierte Weihnachtspredigt bei Sur. S. 51. 52.
[44]) Das Königreich der Liebh. Gottes c. 35. S. 81.
[45]) Ebendaselbst c. 26. S. 57.
[46]) Der Spiegel des ewigen Heils c. 9. 20.
[47]) Ebendaselbst c. 8.
[48]) Die sieben Stufen der Liebe c. 5. S. 157. Vgl. noch die drei

Digitized by Google

und Tugenden. Aber auch selbst die herrliche Menschheit Christi mit seiner ganzen Hausgenossenschaft nach allem seinem und ihrem Vermögen ist mit Lob, Danksagung und Ehrerbietigkeit zu der Ehrbezeugung Gottes des Vaters gerichtet.

Suso dagegen und Tauler blicken mehr auf den leidenden als den erhöheten Christus. Die Betrachtung der Leiden Christi soll die Seele zur Gelassenheit führen. „Die hohe Minne liebet Christi Leiden, das unmäßlich zu Herzen geht.“ [49]) Suso weiß viel von Leid, besonders innerem, und stellt es unter das Kreuz; da werde das Herz mild und vergebend und reuig. Aber doch ist ihm das Leiden nach Christi Bilde mehr nur ein Leiden wie Christus, ein Nachbilden seiner Leiden in Mitleid und Erbarmen mit Christus, daher ihm die Betrachtung des Leidens der schmerzenreichen Mutter ebenso wichtig ist, wie das Leiden Christi. Zwar leidet Christus für alle Welt. Aber auch die hohe Minne dürstet nach Leiden, wünschet zu leiden für alle Welt. [50]) Ein tieferes Sündenbewußtsein tritt bei Suso noch nicht hervor. [51])

In dieser Beziehung steht Tauler höher, [52]) wie er auch mehr Bußprediger ist. Er hebt die Lehren hervor, die für uns in Christi Tod liegen. Christus zeigt da die Liebe, die auch für die Feinde leidet und ihre Sünden sich aufladen läßt. Noch einen Schritt weiter geht die deutsche Theologie. Sie faßt Christi

---

Bücher von der geistlichen Hochzeit B. I, c. 2. S. 9 wo von seiner doppelten Demuth, seiner Liebe, Geduld und von der Arbeit seiner Seele für uns die Rede ist. Ferner B. 2. c. 34. S. 72 f. c. 47. S. 86. c. 51. 61. 76.

[49]) Suso l. c. S. 580.

[50]) Vgl. S. 327 das poetisch sehr schöne Stück von dem unsäglichen Herzeleid der reinen Königin vom Himmelreich, wo kein Gedanke an die eigene Sünde ist, sondern die Spitze darin besteht: „Ach welchem ist hie wirser, welchem ist hie größere Noth (Christo oder der Mutter)? Sie ist beidenthalb also grundlos, daß ihr nimmer gleich ward.“ Vgl. S. 440. 580.

[51]) Vgl. z. B. die poetisch gleichfalls überaus schöne Stelle von dem Minnespiel das Gott mit der Seele treibt. S. 280.

[52]) Vgl. bei Sur. die Pred. an Sexag. S. 117, an Parasceue S. 183 ff.

Digitized by Google

Leiden nicht blos als Leiden seiner liebenden Menschheit auf für die Brüder worin wir Christus nachfolgen sollen: sondern auch als Leiden Gottes, das er aber gleichfalls nicht blos in Christus haben will.

Gott als er Gott ist, so mag weder Leid noch Betrübniß oder Mißfallen in ihn kommen und wird doch Gott betrübet um des Menschen Sünde. So (Da) nun Diß nicht geschehen mag in Gott ohne Kreatur, so muß es geschehen da Gott Mensch ist oder da Gott in einem vergotteten Menschen ist. Siehe da ist Sünde Gott also leid und mühet ihn also sehr, daß Gott daselbst gerne wollte gemartert werden und leiblich sterben, auf daß er eines Menschen Sünde damit vertilgen möchte. Und wo Einer zu ihm spräche, ob er lieber leben wollte so daß die Sünde bliebe, oder sterben und die Sünde mit seinem Tod vertilgen, er spräche er wollte tausendmal lieber sterben, denn Gotte ist Eines Menschen Sünde leider und thut ihm wirser denn sein eigen Marter und Tod. Thut ihm nun Eines Menschen Sünde also wehe, wie thut ihm aller Menschen Sünde? Hiebei soll man merken wie der Mensch Gott betrübe mit seinen Sünden. Und darum wo Gott Mensch ist oder in einem vergotteten Menschen ist, da wird anders nicht geklaget dann Sünde und ist anders kein Leid; denn Alles was da ist und geschieht ohne Sünde, das will Gott haben und ist sein. Aber die Klage und der Jammer, der um die Sünde ist, der soll und muß bleiben bis in den leiblichen Tod in einem vergotteten Menschen, und sollte halt der Mensch leben bis an den jüngsten Tag oder ewiglich. Hievon ist Christi heimlich Leiden, davon niemand saget oder weiß denn alleine Christus, und darum heißt es und ist heimlich. Es ist auch eine Eigenschaft Gottes, die er haben will und ihm wohl gefället in einem Menschen und ist wohl Gottes eigen, denn es gehöret dem Menschen nicht zu und er vermag sein auch nicht. Und wo Gott diß bekommen mag das ist ihm das Würdigste und das Allerliebste, während es dem Menschen das Bitterste und Schwerste ist. [58])

[58]) c. 35. bei Pf. c. 37.

Digitized by Google

Aber die deutsche Theologie will mit diesem Leid um der Sünde willen Christus nichts zuschreiben, was nur ihm ausschließlich zukäme, sie hebt den Unterschied nicht hervor, wornach Christi Leiden kein Leiden um die eigene Sünde war, wie bei uns. Sondern sie faßt sein Leiden zwar als Leid ob der Welt Sünde auf, aber fordert nicht minder von jedem vergotteten Menschen auch dieses Leiden das Christus litt. Das sieht man aus Folgendem: [54]) „Wer in Ungehorsam ist, der ist in den Sünden; und die Sünde wird nimmer gebüßet oder gebessert dann mit einem Wiederkehren in Gott. — Aber kommt der Mensch in den Gehorsam, so ist es Alles gebessert und gebüßet und vergeben und anders nicht. — Wäre es denn möglich, daß ein Mensch sich sein selber und aller Dinge verzöge und also gar und lauterlich lebete in wahrem Gehorsam, wie Christi Menschheit war, der Mensch wäre ganz ohne Sünde und wäre auch Ein Ding mit Christo und Dasselbige von Gnaden, das da Christus war von Natur. Aber man spricht: Das möge nicht sein, — es sei Niemand ohne Sünde. Aber wie das sei — doch ist das wahr, je näher dem wahren Gehorsam, je weniger Sünde; je mehr das Mein, Mir, Ich, Mich, das ist Ichheit und Selbheit abnimmt, je mehr nimmt Gottes Ich, das ist Gott selber in mir zu. Wären nun alle Menschen im wahren Gehorsam, so wäre auch kein Leid noch Leiden. Aber es sind nun leider alle Menschen im Ungehorsam. Wäre nun ein Mensch lauterlich und gänzlich in dem Gehorsam als Christus war, ihm wäre aller Ungehorsam eine große bitterliche Pein. Denn ob alle Menschen wider ihn wären, die möchten (könnten) ihn alle nicht bewegen oder betrüben, denn der Mensch wäre in diesem Gehorsam Ein Ding mit Gott und Gott wäre auch selber der Mensch. — Sieh'! Wiewohl das ist, daß kein Mensch in diesem Gehorsam so gar lauterlich und vollkommlich sein mag als Christus war, so ist es doch möglich einem jeglichen Menschen, nahe dazu und herbei zu kommen, also daß er göttlich und vergottet heißt und ist. Und je näher der Mensch diesem

[54]) c. 14. Pf. 16.

Digitized by Google

kommt, je leider und wirser thut ihm aller Ungehorsam, Sünde, Bosheit und Ungerechtigkeit."

Den freien Geistern, welche freimüßig und ledig über alle Dinge, wie Gott, sein wollen „der unbeweglich ist und ohne Gewissen und was er thut ist wohlgethan," hält der Verfasser entgegen: „der Teufel hat auch kein Gewissen und ist darum desto besser nicht. Wer ist der sich unschuldig weiß? Allein Christus und wenig mehr. Siehe, wer nun ohne Gewissen ist, der ist entweder Christus oder der Teufel." Das also ist die Auszeichnung Christi, daß in ihm die vollkommene Unsündlichkeit, die volle Vergottung und daß daher in ihm Gott selber der Mensch war. Das ist bei uns noch nicht der Fall. Christus liebte nicht diß oder das noch sich selber, sondern allein das ewige Gut und so war Gott in ihm liebend. Aehnlich nach der Seite der Erkenntniß. Die geschaffene Seele des Menschen hat zwei Augen, das eine ist die Möglichkeit zu sehen in die Ewigkeit, das andere zu sehen in die Zeit und Kreatur und die Unterschiede zu erkennen und dem Leibe Nothdurft zu geben ihn zu richten und zu regieren. Aber diese zwei Augen der Seele des Menschen mögen nicht gleich mit einander ihr Werk üben, sondern soll die Seele mit dem rechten Auge in die Ewigkeit sehen, so muß sich das linke all seiner Werke verziehen und verwegen und muß sich gleich halten als ob es todt sei; soll dann das linke sein Werk üben nach der Auswendigkeit — so muß das rechte Auge gehindert werden an — seiner Beschauung. Wer eins haben will muß das andre lassen fahren, denn es mag niemand zween Herren dienen. Aber in der Seele Christi war es nicht also. In dem Anbeginne da sie geschaffen ward, da kehrete sie das rechte Auge in die Ewigkeit und in die Gottheit und stund da in vollkommener Gebrauchung und Beschauung göttliches Wesens und ewiger Vollkommenheit unbeweglich und blieb da unbewegt und ungehindert von allen den Zufällen, Arbeiten, Leidensmarter und Pein, die in dem äußeren Menschen je geschahen. Aber mit dem linken Auge sah sie in die Kreatur und erkannte da alle Dinge und nahm da Unterscheid in den Kreaturen, was da besser oder unbesser, edeler oder un-

Digitized by Google

edeler wäre und darnach ward der äußere Mensch Christi gerichtet. [55])

Gleichwohl, wie wir alle dazu berufen sind, daß Gott in uns Mensch, daß wir *mit* Christo vergottet werden, so ist auch der Seele in dem leiblichen Leben nicht blos möglich einen Blick zu thun in die Ewigkeit, zu empfahen einen Schmack ewigen Lebens und der Seligkeit, sondern so sie, wie St. *Dionysius* will, sich gänzlich abscheidet von der Zeit Kreatur und Verbildung, so kann es dem Menschen so oft geschehen, daß er darinne also gewohnet werde und dahin schauet so oft er will, und daß ihm darnach gar leicht und geringe wird, was ihn unmöglich däuchte. So oft er da wieder einkehret in Gottes Geist über die Zeit, so wird das Alles wiederbracht in einem Augenblick, so eher verloren war. [56])

Hieraus erhellt, daß für die deutsche Theologie der Unterschied zwischen Christus und uns zwar jetzt noch besteht, aber vergeht mit der Sünde, indem auch in uns Gott die Person werden soll, keineswegs aber der ewige Sohn Gottes nur in Christus geboren wird. Aber auch die sonstige germanische Mystik kommt mit allen obigen Sätzen noch nicht über eine wesentliche Coordination des Gottmenschen Christus und des vollendeten Mystikers hinaus. Jene Unpersönlichkeit der menschlichen Natur in Christus wird vielmehr ausdrücklich für die Anforderung verwandt, daß auch in uns unsre Natur unpersönlich werden und

---

[55]) c. 7. Er fügt bei: Der innere Mensch Christi blieb unberührt von all der Arbeit, Leiden und Marter das ihm am äußern Menschen geschah; jener blieb in vollkommnem Gebrauch göttlicher Natur, in vollkommener Wonne, Freude und ewigem Frieden nicht anders als nach seiner Himmelfahrt oder jetzund. So ward auch der äußere Mensch und das linke Auge der Seele Christi in ihren Werken an alle dem das ihr zugehöret nie gehindert oder bekümmert von dem inwendigen Auge. Offenbar ist hier nur erst ein stetiges Nebeneinander aber noch nicht ein Ineinander des äußern und des innern Menschen erreicht. Der letztere soll unberührt bleiben von den Leiden, während der Vrf. doch anderwärts sagte, daß sogar Gott leiden wolle.

[56]) c. 8.

Digitized by Google

sich der Personirung durch den ganzen Gott hingeben soll, wobei zum Theil noch darauf hingewiesen wird, daß in Christi unpersönlicher Menschheit die ganze Menschheit also auch die unsrige von Gott schon angenommen sei und wir so nur uns in unsrer Natur und Wesenheit als von dem Sohne angenommener zu nehmen, unpersönlich zu werden oder zu bleiben haben, so wird der ewige Sohn die Person in uns. [57]) Und auch bei Suso, so bestimmt er sagt, daß „natürliche, menschliche Unterstandung (Hypostase) nie könne verloren gehen noch in der göttlichen Person Unterstandung je übersetzt werden“ (S. 399) finden wir doch auch wieder: „Der eingeborne Sohn ist zu vergleichen einem Bilde das unendlich manchfaltig ist, das bedeutet alle die Menschen, die seine Glieder sind, die auch Söhne sind oder werden durch ihn und in ihm“ (S. 406). Der ewige Sohn ist ihm ja gleichfalls selbst die intellectuale Welt. Gleichwohl hebt Suso geflissentlich hervor, was Christum vor Allen auszeichne. „Weit höher als die Einung der Seelen in Gott ist die Einung der Einfließung Christi (des Wortes in Christi Menschheit), seit sie in einem persönlichen Wesen ist. Denn von dem ersten Anfang, da er empfangen ward Mensch, da war er natürlicher Gottes Sohn, also daß er keine andere Selbstständung hatte,

[57]) So Eckhart d. j. l. c. S. 12 f. o. Wogegen Tauler (dritte Osterpredigt S. 206 bei Sur. f. o.) schon sagt: Christus von seiner Seite hat, meine Natur annehmend mich schon an sich gezogen; aber für mich ist nahe seine Natur, nicht seine Person. Wehe uns, wenn wir mit der natürlichen Verwandtschaft zufrieden uns mit seiner Person nicht einigen! Ruysbroch wiederum Spiegel des ewigen Heils c. 8: Auch wir sollen bekleidet werden mit selbiger Gottheit (wie Christi Menschheit) indem wir ihn so sehr lieben, daß wir uns selbst verläugnen und unsre geschaffne Person übersteigen können, dann also werden wir mit seiner d. i. der ewigen Wahrheit persönlich vereiniget werden. Es fehlt dieser Mystik eine ausgebildete Lehre vom h. Geist, daher sie den Proceß der Kindschaft mit der Incarnation fast identificirt. — Uebrigens hat in neuerer Zeit auch Marheinecke der Unpersönlichkeit der menschlichen Natur Christi eine ähnliche Bedeutung und Anwendung gegeben wie diese Mystik: System der christlichen Dogmatik 1847. S. 285 ff.

Digitized by Google

denn des allmächtigen ewigen Gottes Sohn." — (S. 399) „Dieser Mensch Christus der Herr hat das auch vor allen Menschen, daß er ist ein Haupt der Christenheit als seines Leibes. Rom. VIII, 29. Und darum, wer einst rechten Wiedereingang haben und Sohn werden will in Christo, der kehre sich mit rechter Gelassenheit zu ihm von sich selbst, so kommt er da er soll." — „Etliche sehen Christi Leben nur an nach der äußeren Weise und nicht nach der innern, oder in der Vernunft nach schaulicher und nicht nach abwirkender Weise, da sie ihre eigene Natur durchbrechen sollten in nachfolglicher Uebung dieses Bildes. Sie ziehens Alles zu der Natur Wollust und lediger Freude" (S. 407).

Trotz mancher Schwankungen läßt sich doch ein christologischer Fortschritt in der germanischen Mystik Westdeutschlands von Costnitz und Basel bis Holland nachweisen. Zwar die beiden Eckharte halten sich noch mehr im Gebiete des abstracten „ewigen Bewußtseins", für welches die Geschichte noch keine wesentliche Bedeutung hat; aber doch ist ihr ganzes Interesse schon der Geschichte der eigenen Geburt zum Gotteskinde oder Sohne zugewendet, die sie als Moment in der ewigen Sohnwerdung Gottes betrachten, womit sie wenigstens dem starren Begriff von Gott als dem leeren unendlichen Sein zum Theil entsagen. Wenn aber diese Beiden Christus nur erst eine zufällige Stelle anzuweisen wissen, so entsteigt für Ruysbroch der „Wüste" des entleerten, gelassenen Bewußtseins schon das Bild des Sohnes in göttlicher Glorie, und indem wir empfängliche Spiegel sind der ewigen Gebärung des Sohnes, werden wir auch deren Fortsetzung. Und auch die Menschheit Christi kann er hier schon mit hereinziehen, da er besonders gerne deren Klarheit und Theilnahme an der göttlichen Herrlichkeit hervorhebt. Doch ist auch nach ihm seine Gottheit Dasjenige, was wir genießen. Ein innigeres Verhältniß zu dem historischen Christus bildet sich erst da aus, wo das Leiden, das Leid der Seele geliebt und wo, nicht ohne mächtige Beihülfe Seitens des kirchlichen Zerfalles der ins Innere, jetzt wie in der Zeit der Profeten, zurücktrieb, die Ethisirung des Leidens unternommen wird. Der immer

Digitized by Google

wichtiger werdende und immer mehr befruchtende mystische Grundsatz wird jetzt: das Leiden ist zu suchen, nicht zu fliehen. Unter diesem Leiden wird zunächst zwar wieder vor Allem jenes Sterben in speculativer Abstraction — mithin im Zusammenhang mit Resten eines nur physischen Gottesbegriffes etwas verstanden, was die Vernichtung der doch so energisch hervortretenden Persönlichkeit bezeichnen würde, wenn diese nicht vielmehr als Ziel erstrebte, daß Gott im Menschen die Person werde. Doch fanden wir in dieser „Gelassenheit" auch schon einen ethischen Einschlag und das Entzücktwerden ist auch ein Sichemporschwingen über Zeit und Statt. Je mehr sie aber dann durch die Beschauung der Geburt des Gotteskindes sich zur Erkenntniß Gottes als der Liebe führen lassen, desto mehr muß jene leidentliche Gelassenheit vor Gott zur Empfänglichkeit für seine Liebesmittheilung, die Leidentlichkeit dem liebenden Gott gegenüber zur Negation nicht blos der falschen Activität sondern auch der falschen Leidentlichkeit werden. Daß diese wahre ethische Leidentlichkeit zugleich Activität, Verlangen nach der Liebe — und als Einheit von Thun und Leiden Empfänglichkeit für das unendliche Gut ist, spricht besonders Ruysbroch und Tauler aus. Für Christus ergibt sich da die Stellung des Urbildes. Er hat was wir erst zu suchen haben: in ihm ist das höchste Gut zu menschlichem Besitz geworden; er beweist die Möglichkeit der Menschwerdung Gottes auch in uns, welche Gottwerdung des Menschen ist. Aber wenn Christus nur in seiner Glorie und errungenen Majestät vor uns steht, so würde er uns, wie wir sind, und wie wir uns im Lichte der Liebe erkennen, wieder richtend und fremd gegenüber bleiben, wenn nicht die Mystik (in Tauler) zu seiner Niedrigkeit, Milde, Demuth, zu seiner irdischen Erscheinung zurückschaute. Auf ihn in seiner Erniedrigung, in seinem Leiden richtet sich nun der liebende Blick. Da ist er wie wir, uns erreichbar; die Nachfolge des armen Lebens Jesu wird nun das Losungswort der immer mehr ethisch und praktisch sich gestaltenden Mystik. Seine von uns mit durchlebte Niedrigkeit wird seine Hoheit auch zur unsrigen machen. Aus dem Urbild ist er so lebenswarmes, fesselndes, ermuthigendes Vorbild geworden.

Digitized by Google

Aber auch hier kehrt eine voreilige Gleichstellung mit Christus wieder. Jene im Mittelalter in so manchfachen Formen vorkommende empirische Nachahmung Christi (wohin nicht blos die Stigmata, und die äußere Armuth des Lebens, sondern auch die Nachahmung und das Nachbildenwollen der Seelenschmerzen Christi und der Maria gehören) hat ihren tieferen Grund in der Vergessenheit des Unterschiedes der Leiden Christi von den unsrigen. Jene Pflege des Mitleids mit Maria und Jesu setzt voraus, daß in solchem Leiden der Schmerzen mitfühlender Liebe schon an sich ein gutes gottgefälliges Werk enthalten sei; sie behandelt Christi Leiden als bedürfte er unseres Mitleids oder als sollte unser Leiden, in das er uns ziehen will, dem seinigen gleichartig sein, ein Leiden von Schmerzen für die Sünde der Welt; da will dieses Mitleid mit Christus sich durch Leiden zur Miterlöserschaft der Welt erheben,[58]) im besten Falle will es unter dem Kreuz die Liebe, Vergebung, Milde gegen die Menschen lernen; aber seiner eigenen Sünde und besonders Schuld gedenket es wenig; es wiegt sich lieber in die süßen Schmerzen einer natürlichen mitfühlenden Liebe ein, als daß es unter dem Kreuze sich gerichtet aber auch sich in seiner Schuld versühnt wissen wollte. So besonders bei Suso. Tauler in seinem tieferen Ernste spricht zwar von der Höllenfahrt die wir zu bestehen haben. Aber bald scheint ihm diese Reue selbst wieder versöhnende Kraft zu haben, zusammen mit täglichem Sündenbekenntniß vor Gott; bald fordert er die Liebe zu Gott nach Christi Beispiel und versichert daß darin, wer sie habe, die Seligkeit und zwar unverlierbar gegeben sei; bald, als ob er doch zweifelte ob auf jenem Wege der bloßen Forderung oder des Beispiels Christi sich die Liebe zu Gott von selbst einstelle, sagt er: für unser Exil sei der nackte reine Glaube, nicht der von guten Werken verlassene, aber der Glaube, der nichts von fühlbarem Trost zu empfangen verlange (vgl. bei Sur. S. 237. 447 ff., 160. 692). — So könnte Niemand sprechen, in welchem das Leid seine Tiefe — in dem Schuldbewußtsein gefunden hätte.

[58]) Auch spätere Mystiker in der protest. Kirche sind zum Theil hiezu zurückgefallen.

Digitized by Google

Wenn nun aber Christus nur als Urbild mystischer Liebe oder Vergottung, und als Vorbild einer die Welt umfassenden Liebe gedacht ist, so bleibt ihm doch nur eine zufällige, äußerliche Stellung. Er ist der Mystik nur eine historische Person, nicht eigentlich Gegenstand des religiösen Glaubens. Selbst das Wort Glaube an Christus kommt kaum bei ihr vor, obwohl sie mit der Tradition nicht bricht und sich selbst den eigentlichen Stand der Sache durch Vermischung des ewigen Sohnes und Christi oft verdunkelt. Dafür kommt sie aber auch, so hohe Worte und Verheißungen sie macht, zu dem Einen nicht, dem Frieden: und doch ist es, wie zu Anfang bemerkt, der Seele Seeligkeit auf die ihre Sorge im Innersten sich richtet. Sie klagt immer wieder über den Wechsel des zeitlichen und des ewigen Bewußtseins; sie weiß das rechte und das linke Auge nicht zugleich zum Sehen zu bringen. Ihr inneres Leben alternirt zwischen Momenten des tiefsten Leides, des Gefühls der Gottverlassenheit oder „des Seins ohne Trost“ und zwischen Momenten der höchsten Freude, wo sie in Wonnegefühl und Gottesfülle zu zerschmelzen glaubt; aber die wahre Einigung beider fehlt ihr, weil ihr die wahre ethische Vertiefung beider noch abgeht. Hätte sie den Schmerz in seiner Tiefe als Schuldbewußtsein und ebenso den Gegenstand der Freude als die barmherzige, die Schuld vergebende Gnade: so suchten, so deckten sich beide; und der Glaube an den Versöhner der Schuld wäre die Vermählung des wahren Leides und der wahren Freude, die nun nie mehr auseinanderstrebten, sondern in unauflöslicher Einheit sich zur bleibenden Grundstimmung eines neuen Lebens eigneten. So aber trägt auch diese edelste Gestalt des Mittelalters dessen Muttermal, den unversöhnten Dualismus an sich. Und wenn wir nun gesehen haben, wie dieser unüberwundene Dualismus sich in der damit gegebenen unvollkommenen Christologie zeigt, die zwischen einem höhern Ebjonitismus und zwischen Doketismus schwankt, so werden wir auch zu der Hoffnung berechtigt sein, daß entweder nirgends oder da, wo für jenen Dualismus die Einigung erreicht ist, die Stätte sein werde wo eine vollkommnere Christologie sich erbauen kann.

Digitized by Google

Aus derjenigen Bahn, die der Reformation zuführen mußte, wird die Mystik durch den Bischof von Brixen Cardinal Nicolaus Cusanus (von Cus im Trierschen) und durch Bertholdts sog. deutsche Theologie (s. u.) in der Hauptsache nur abgelenkt. Wir gewahren hier eine Mystik, welche im Rückgange zum kirchlichen Dogma begriffen und das abendländische Correlat des Nicol. Cabasilas ist. Cusanus blühend um die Zeit des florentinischen Concils, hält zwar viel von Meister Eckhart [59]) wie von Joh. Scotus Erigena (der bei ihm Scotigena heißt), aber von den andern Häuptern der germanischen Mystik schweigt er. Von der ethischen Mystik, welche wo sie regelrecht fortschritt immer mehr die Sünde und Schuld ins Auge faßte, lenkt er zur rein theoretischen oder speculativen über für welche die visio Dei die Hauptsache ist. Daher hat er mehr innere Verwandtschaft mit dem Pseudoareopagiten, der bei ihm die höchste Autorität genießt, und mit Erigena, David von Dinanto, von welchen er sich namentlich die negative apophatische Theologie aneignet, sowie die intellektuelle Anschauung. Jene hat ihm die Aufgabe, die hergebrachten Begriffe und ihre Gegensätze kritisch aufzulösen, das gewöhnliche verstandesmäßige Denken zu verwirren und durch Antinomieen über sich selbst d. h. über ein vermeintliches Wissen hinauszuführen und zum Geständniß des Nichtwissens zu bringen. Dieser dialektische Theil ist ihm das Thor zur Weisheit; und das Resultat dieses kritischen Processes ist ihm die Erkenntniß des Zusammenfallens der Gegensätze oder Widersprüche (Coincidentia contradictoriorum) in Gott z. B. der universalia und particularia in der gött-

[59]) Vergl. das Werk eines begeisterten Schülers von Nicolaus: Apologia doctae ignorantiae in den Opp. Nicolai Cusae Cardin. Paris. 1514 T. I, fol. 38. 39, wo eine ganze Reihe von Werken Eckharts angeführt sind, welche zu seiner Zeit auf Bibliotheken noch vorhanden waren (sermones multi, disputata multa, multa expositoria opera super plerosque libros bibliae, worunter namentlich scripta super Joannem und fremde Auszüge aus denselben erwähnt werden.) Endlich nennt er eine kleine Vertheidigungsschrift Eckharts, die er, Nicolaus, bei Mag. Guldenschaf gelesen in Mainz.

Digitized by Google

lichen Visio; des Seins und Wissens, der Aufeinanderfolge und ihres Gegentheils, der Sichtbarkeit und Unsichtbarkeit, ja des Schaffens und Geschaffenwerdens. [60]) Während aber der spätere Nominalismus diese Antinomieen in reine Skepsis auslaufen ließ, welche angeblich um so mehr dem Kirchenglauben in die Arme treiben soll, in der That aber ihn aufs Tiefste erschüttert, und für ihn nur einen geistlos trägen Traditionalismus übrig läßt, eifert Nicolaus sehr sowohl gegen diesen Mechanismus als gegen jenes skeptische Ende. Er will die Skepsis nur als Stachel, um zu einer höhern Form des Erkennens durch den Glauben zu gelangen, der ihm aber wie gesagt rein theoretische Bedeutung hat. [61]) Die Ignorantia ist ihm nur das Nichtwissen des empirischen Denkens; und er versucht weit energischer als jene früheren, es auch zu einem affirmativen Wissen zu bringen. Hiefür ist er theils durch die Früchte der Scholastik, theils durch Kenntniß der arabischen Naturphilosophie, die im Mittelalter weniger beachtet war, eines Algazel, Avicebron, Avicenna, vor allem aber durch seine eigenen mathematischen und naturhistorischen Kenntnisse, die er besonders durch eine Art von Zahlenmystik für die Theologie zu verwenden sucht, sowie durch seinen ausgezeichneten Scharfsinn ausgerüstet.

Wir verweilen bei seinem System nur in soweit als es für das Verständniß seiner Christologie von Wichtigkeit ist. [62])

---

[60]) vgl. de docta ignorantia L. I, 22. 24. De Visione dei liber plus c. 9—12.

[61]) vgl. de filiatione Dei, wo als Resultat herauskömmt, daß die generatio filiorum Dei die Erkenntniß sei, die aus dem Glauben, dem Hören und Annehmen der göttlichen Worte entstehe. Von einem religiös-sittlichen Proceß sind nur dünne Spuren da. Die religiöse Seite tritt mehr hervor in der am meisten mystischen Schrift de visione Dei.

[62]) Vergl. Dr. F. J. Clemens, Giordano Bruno und Nicolaus von Cusa, Bonn 1847; eine dankenswerthe und besonders in der Vergleichung der Genannten beachtenswerthe Abhandlung, die aber die Originalität des Mannes überschätzt, was sich schon aus der großen Literatur der Männer hätte ergeben sollen, auf die sich Nicolaus als auf Zeugen für sich beruft, vgl. bes. Apo-

Digitized by Google

Die Nothwendigkeit der Menschwerdung des Wortes ergibt sich ihm schon aus seiner Erkenntnißtheorie. Wir haben zwar auch eine sinnliche Erkenntniß, aber die Sinnlichkeit macht uns gleichsam zu krummen Spiegeln, die das in sie hineinfallende Bild verfälschen; denn alle sinnliche Erkenntniß faßt die Dinge nur in ihrer Einzelheit und einseitig auf. Nun bearbeitet zwar der formale Verstand diese Anschauungen, und findet, das Aehnliche zusammenfassend, höhere Begriffe von Arten und Gattungen, Allgemeinbegriffe (Universalia). Der Nominalismus, ihren subjectiven Ursprung nachweisend, meint damit die objective Wahrheit und Erkenntniß beseitigt zu haben. Auch hat die Skepsis einerseits vollkommen Recht. Sie muß nur noch tiefer gehen, auch die Wahrheit und Sufficienz der sinnlichen Erkenntniß in Zweifel stellen, vielmehr ist nemlich in uns auch ein Keim von Einsicht (intellectus), die höher ist als die blos natürliche (der ratio) und dieser ist es gerade, dem das empirische und blos verstandesmäßige Erkennen nicht genügt. Der Intellectus muß freilich erst geweckt werden und dazu sind Anregungsmittel von aussen nöthig (incitamenta). Welcherlei nun? Wären unter diesen Anregungsmitteln nur sinnliche endliche Dinge, so würden wir statt zum Schauen der Wahrheit in ihrer Ganzheit zu gelangen, immer nur bei Einzelheiten, die zugleich Einseitigkeiten wären, stehen bleiben. Nun ist aber der Sohn, der Mensch gewordene, der aufrechte, gerade Spiegel der ganzen Wahrheit, Gottes selbst. Durch ihn daher ist auch für uns der Antheil an der ganzen Wahrheit möglich: aber freilich, da wir auch ihm gegenüber zunächst nicht gerade und treue, sondern krumme Spiegel sind, nur dadurch, daß wir jener sinnlich verständigen antinomieenreichen Scheinerkenntniß uns entschlagen in socratischem weisem Nichtwissen, um im Glauben ihm, dem geraden Spiegel stille zu

---

logia doct. ign., wo die Angaben des Schülers hierüber durchaus auf Glaubwürdigkeit Anspruch machen. Dasselbe Resultat wird sich aus dem Folgenden ergeben. Die Schriften, welche für seine Christologie besonders in Betracht kommen, sind: de docta ignorantia das dritte Buch; de visione Dei c. 19—25; das Büchlein de filiatione Dei; sodann Manches aus s. Excitationes u. A.

Digitized by Google

halten. Mit ihm vereinigt und durch ihn immer mehr göttliches Leben in uns ziehend werden auch wir gerade und treue Spiegel der Wahrheit, Gottes selbst und in ihm aller Dinge. So spiegeln wir Alles in uns ab und wissen Alles, und Gott spiegelt sich in uns.[63]) In Christus hat sich das ewige alles umfassende Wort in Zusammenziehung geoffenbart, um uns so nahe zu kommen und durch Anregung der intellectualen Erkenntniß zur höhern Wissensstufe (zum Magisterium) zu führen.

Was ist nun aber Inhalt dieses Wissens? Gott und Welt, das Eine und das Viele, beide untrennbar verbunden. Jene negative Theologie, die er auch die mystische nennt, führt zunächst zur Auflösung aller beraubenden beschränkenden Sätze, aber auch zu der schlechthin höchsten Einheit, in der alle Gegensätze zur Indifferenz zusammenfallen, das Größeste und das Kleinste. Während alle Dinge ausser Gott empfänglich sind für das Mehr und Minder, so sind sie ausgeschlossen von dem absolut Kleinsten und Größesten, können diese Gränzen nie erreichen, sondern bewegen sich nur zwischen denselben; sie sind eben empirisch gegeben als das was sie sind, und fallen nicht mit dem Begriffe, sei es dem absolut Größten oder Kleinsten zusammen. Dagegen Gott ist das Absolute in jeder Beziehung, also auch das Kleinste, aber so daß er auch das absolut Größte ist, nur intellectuell erfaßbar. Dieses Eine absolut Höchste (identitas absoluta) ist unmittheilbar, unversenkbar, nicht zusammenziehbar zu Dem oder Jenem, ewig gleich und unbeweglich in sich. Es ist zunächst die Möglichkeit von Allem, aber auch die vollkommene Wirklichkeit aller seiner Möglichkeit und endlich die Einheit oder das Band der Möglichkeit und Wirklichkeit. Das ist ihm die Trinität. Während nun Gott unendlich ist in dem negativen Sinn, daß es nichts Kleineres noch Größeres als Gott geben kann, weil er allein absolut ist in jeder Bezieh-

---

[63]) De filiat. dei: Cognitio (die Verstandeserkenntniß) per similitudinem est; intellectus autem, cum sit intellectualis viva Dei similitudo, omnia in se uno cognoscit. Tunc autem se cognoscit, quando se in ipso Deo, uti est, intuetur. Hoc autem tunc est, quando Deus in ipso est ipse.

Digitized by Google

ung, so ist dagegen die Welt nur privativ unendlich, sie ist unbegränzt. Es kann kein All geben, das actu größer wäre als die Welt ist, und sie also begränzen könnte. Denn setzte man, daß das All immer actu größer sein könnte, als es actu ist, so hieße das, es könnte actu unendlich werden, wie Gott, was nicht möglich ist, da das Absolute nicht aus dem Können hervorgeht, sondern ewig das ist, was es sein kann, alles Gewordene aber nur aus einem Können hervorgieng, d. i. ward was es konnte, welches Werdenkönnen aber auf ein Wirkenkönnen zurückweist, das dem beiwohnt, der absolut und ewig wirklich ist was er sein kann. Sonach ist die Welt zwischen die Grenzen des Größesten und Kleinsten eingeschlossen, die sie nicht berühren darf; sie könnte größer und kleiner gedacht werden als sie ist, aber sie könnte nicht actu ins Unendliche fort größer oder kleiner sein, weil sie sonst müßte das Absolute selbst sein können. Es muß, wenn es eine Welt geben soll, eine gebundene Potenz, ein beschränktes Können geben. Das Universum hat an sich die Zusammengezogenheit (contractio); denn es existirt gar nicht anders als in der Weise des Zusammengezogenseins, als Dieses und Jenes. Während daher die Einheit des Höchsten absolut in sich ruht, existirt die Einheit des Universums nur in Vielheit, in Zusammengezogenheit. [64]) Das Viele aber, in welches sich das Universum actu zusammengezogen hat, kann nicht vollkommen gleich sein, sonst würde es zusammenfallen. Was nicht verschieden ist, ist Dasselbe. Daher muß Alles von einander verschieden sein nach Gattung, Art, Zahl, und so unterscheidet sich Alles von einander durch Grade, so daß keines mit dem Andern zusammenfällt. Keine einzelne Zusammenziehung kann genau die Stufe der andern theilen, sondern Jedes muß jedes Andere überschreiten oder von ihm überschritten werden. Alles Zusammengezogene steht daher zwischen einem Größesten und zwischen dem Kleinsten. Was auch

[64]) Das erinnert an D. Scotus und steht bedeutend über jener nur quantitativen Theilung des Absoluten, der sich Thomas noch nicht entschlug; obwohl Nicol. v. Cusa sonderbarer Weise die Willensfreiheit nicht als Princip der Contractio benützt, sucht er doch die scotistische und thomistische Lehre in diesem Punkt zu vereinigen.

Digitized by Google

gegeben sei, es ist ein größerer und ein kleinerer Grad der Zusammenziehung denkbar, nur daß kein wirklicher processus in infinitum actu herauskommen darf, denn das brächte eine Unendlichkeit von Graden; diese aber anzunehmen wäre eben so viel als keinen zu setzen. Zum schlechthin Höchsten und schlechthin Niedrigsten kann also nicht auf- oder abgestiegen werden, sondern alles Zusammengezogene kann mehr oder minder zusammengezogen sein als es ist, hält sich also in einer Gränze, die es nicht berührt. Die erste allgemeinste Zusammenziehung des Universums ist die in Gattungen, welche gradweise von einander müssen verschieden sein. Die Gattungen wiederum existiren nur zusammengezogen zu Arten und diese existiren allein in Individuen. Wie es daher nach der Natur des Zusammengezogenen kein Individuum gibt, ausser unterhalb der Gränze seiner Art, so kann auch kein Individuum die Gränze der Gattung oder gar des Universums erreichen, obwohl jedes eine eigenthümliche Zusammenziehung des Universums, d. h. an sich das Ganze ist, aber nicht actuell, sondern in zusammengezogener (gebundener, limitirter) Weise. Mehrere Individuen derselben Art müssen verschiedene Grade der Vollkommenheit haben; keines daher wird innerhalb seiner Art schlechthin vollkommen noch schlechthin unvollkommen sein; keines wird die Gränze seiner Art berühren oder erreichen. Ebenso keine Art erreicht die Gattung, keine Gattung das Universum; es bleibt eine Weite oder Breite des Möglichen ausser dem Wirklichen, und das Universum erschöpft nicht die schlechthin absolute göttliche Macht. Alles was ist, bewegt sich zwischen dem Größesten und Kleinsten, und Gott ist Anfang, Mitte und Ende des Universums und der Einzelnen, damit Alles, mag es auf- oder absteigen oder die Mitte suchen, Gott sich nahe. Alles aber, Gattungen und Arten, ist durch ihn so verbunden, daß es in der Mitte zusammenfällt: z. B. die höchste Art einer Gattung mit der niedrigsten der nächst höheren Gattung, damit sie Ein Continuum, ein vollkommenes Universum bilden. Alle Verkettung aber geht durch Grade hindurch oder Stufen; zur Höchsten wird nicht gelangt, denn diese ist Gott. Aber auch Dasjenige was einerseits die höchste Art der einen Gattung ist, andererseits die

Digitized by Google

niedrigste der nächsthöheren, ist nicht etwa eine Zusammensetzung aus zwei Arten, an beiden gleich Antheil habend, sondern eine eigenthümliche Zusammenziehung, die aber Mittelglied ist. Keine Art steigt also so weit herab, daß sie die absolut kleinste ihrer Gattung wäre; sondern bevor sie bei dem schlechthin Kleinsten ihrer selbst anlangt, verwandelt sie sich oder schlägt sie über in eine andere, eigene Art; und ebenso nach oben. Indem z. B. in der Gattung der beseelten Wesen (animalitatis) die menschliche Art einen höhern Grad unter dem sinnlich-Erkennbaren zu erreichen strebt, wird sie in die Vermischung mit dem intellectualen Wesen emporgerissen; doch hat im Menschen noch die sinnliche Natur das Uebergewicht, während sie vielleicht in andern Wesen es nicht mehr hat, die dann besser intellectus als beseelte Wesen hießen. So ist nichts im Universum, was nicht einer Eigenthümlichkeit (singularitas) sich erfreute, die in keinem andern auffindbar ist; keines übertrifft alle in Allem; keines ist einem in Allem gleich. Denn die individuirenden Principien können in keinem Individuum in solcher harmonischer Proportion zusammentreffen, wie im andern. [65])

Wenn nun aber die ganze Welt nur in Form verschiedener Arten der Zusammengezogenheit existirt, so kann sie nie das Größeste oder Gott erreichen; denn das Größeste ist eben dadurch das Größeste, daß alle Möglichkeit der Vollkommenheit auch actuell ist, während die Zusammenziehung, ohne welche eine Welt nicht wäre, irgendwie eine gebundene Möglichkeit, die nicht Wirklichkeit ist noch actu werden kann, aussagt. Und da ebensowenig das Größeste, Gott, in zusammengezogener Weise existiren kann, so scheint also von beiden Seiten eine Menschwerdung Gottes, deren Nothwendigkeit er doch bewies, unmöglich. [66])

In der That sagt er auch, [67]) die Einheit der menschlichen

---

[65]) De docta ignor. L. I, c. 4. 5. 10. 16. L. II, 1—7 und III, 1.

[66]) ebendas. III, 2.

[67]) De visione dei c. 20. Ostendis mihi, lux indeficiens, maximam unionem, qua natura humana in Jhesu meo est tuae naturae divinae unita, non esse quovis modo infinitae unioni similem. Unio enim, qua unione tu Deus pater es unitus Deo filio tuo, est Deus spiritus

Digitized by Google

Natur Christi mit der göttlichen sei nicht die absolut höchste und größeste; sie komme der trinitarischen Einheit der Personen nicht gleich. Denn während die trinitarische wesentliche und absolute Identität ist, so könne dagegen die menschliche Natur mit der göttlichen in eine solche unio essentialis nicht eingehen; das Endliche könne mit dem Unendlichen nicht in unendlicher Weise geeinigt sein, denn sonst ginge es in die Identität mit dem Unendlichen über und hörte auf endlich zu sein, wenn es wahrhaft unendlich wäre.

Es könne aber auch die allen Verstand übersteigende Unio in Christus nicht als Einigung von Entgegengesetztem (diversorum) begriffen werden. Denn die absolute Größe, die Gott ist, kann nicht anderes Entgegegengesetztes haben, da sie selbst Alles ist. Auch nicht so kann die Sache gedacht werden, wie Theile verbunden werden zu einem Ganzen, denn Gott kann nicht ein Theil sein. Auch kann Gott nicht gedacht werden, wie die Form (das formende Princip, die Seele) im Verhältniß zur Materie, denn Gott kann mit der Materie sich nicht mischen. Auch nicht aus Gott und der Kreatur zusammengesetzt kann Christus sein, denn eine Zusammensetzung aus der absoluten Größe und aus einem Zusammengezogenen ist nicht möglich. Dächten wir ihn als Gott selbst, so täuschten wir uns, denn die Kreatur ändert ihre Natur nicht; dächten wir ihn als Kreatur so irrten wir wieder, denn die absolute Größe hat kein Bedürfniß nach einer Natur.

Man sieht, er nimmt die Aufgabe nicht leicht. Wie löst er sie nun?

---

sanctus; et ideo est infinita unio. Non sic, ubi natura humana unitur divinae. Nam humana natura non potest transire in unionem cum divina essentialem, sicut finitum non potest infinito infinite uniri; transiret enim in identitatem infiniti et sic desineret esse finitum, quando de eo verificaretur infinitum. Qua propter haec unio, qua natura humana est naturae divinae unita, non est nisi attractio naturae humanae ad divinam in altissimo gradu. Itaque natura ipsa humana ut talis elevatius attrahi nequit: maxima igitur est unio ejus naturae humanae ut humanae ad divinam, quia major esse nequit. Sed non est simpliciter maxima et infinite, ut est unio divina

Digitized by Google

So verschieden das Universum von Gott ist und ewig bleibt, so daß weder Gott kann Welt noch die Welt Gott werden, so wäre es doch auch widersprechend, wenn er nur außerhalb des Universums, wenn er nicht auch Anfang, Mitte und Ende der Welt wäre. Er will und muß eine innige Beziehung zu dem Zusammengezogenen haben. Wäre die Zusammenziehung selbst nicht vereinbar mit Gott, wie könnte die zusammengezogene Creatur von dem absoluten Sein Gottes her sein? [68]) Es muß also von Seiten der Creatur möglich wie für Gott nothwendig sein, daß er mit dem Universum sich einigt, und seine Einigung mit demselben muß eine universale sein; er muß mit allem als Anfang, Mittel und Ende geeint sein. Auf welche Art kann nun das wirklich geschehen? Er antwortet: nur in der Natur der Menschheit. Die Ordnung der Natur fordert, daß Einiges niedrigerer Natur ist, wie das Leblose und das Geistlose, Anderes höherer Natur, wie die Geister, Anderes mittlerer Art. Wenn nun die absolute Größe in allgemeinster Weise das Sein von Allem ist (entitas universalissime omnium), so ist klar, daß dasjenige Wesen am meisten vereinbar mit dem Größesten ist, das mehr Gemeinschaft mit dem All hat. Nun entspricht dem am meisten die mittlere, menschliche Natur: sie verknüpft als mittlere in sich die Extreme der niedrigeren und höheren Naturen, indem sie zugleich die höchste der niedrigeren und die niedrigste der höhern Naturen ist. Daher kann nur sie durch die Kraft des höchsten absoluten Gottes erhoben werden; und ist sie nach allen Seiten ihres Wesens zur Einheit mit der absoluten Größe emporgestiegen, so sind in ihr alle Naturen und das ganze Universum in jeder möglichen Weise zu ihrer höchstmög-

---

[68]) De docta ignor. L. III, 3: quomodo enim creatura esset contracta ab esse divino absoluto, si ipsa contractio ipsi unibilis non esset, — per quam cuncta, ut sunt ab ipso qui absolute est, contracta existerent, ac ipsa ut sunt contracta, ab ipso sint, cui contractio est summe unita, ut sic primo sit Deus creator, secundo Deus et homo creatâ humanitate supreme in unitatem sui assumtâ, quasi sit universalis omnium contractio, aequalitati omnia essendi (i. e. Deo, in quo maxima et minima coincidunt), hypostatice unita.

Digitized by Google

lichen Stufe gelangt. Die menschliche Natur ist, weil sie alles, das Sinnliche und Geistige in sich zusammenfaßt, Microcosmus von Alters her genannt worden. Ist also sie erhoben in die Einheit mit der höchsten Größe, so ist die Fülle aller Vollkommenheiten der Einzelnen und des Universums wirklich gegeben und Alles erreicht in der Menschheit seine höchste Stufe. [69])

Nun existirt freilich die Menschheit nur zusammengezogen, in Diesem und Jenem (in einer Vielheit). Wie kommt er also auf die Unio mit Einem? Nach seinem obigen Grundsatz von der Identität dessen was nicht unterscheidbar ist, kann er sagen: Zwar die absolute Unio ist nur in der Trinität möglich, aber die höchste mögliche Unio mit einem Menschen ja mit der Welt kann sich nur an Einem Punkte vollziehen. Er sucht auch zu zeigen, wie dieser Eine vollkommen genügen müßte, wenn er wäre. Kann die absolute Größe vollkommen nur mit Einem sich einigen, so ist dieser Mensch ebenso Gott wie Mensch und umgekehrt, die Vollkommenheit des Alls, in allem den Vorrang haltend. In ihm fielen, wenn er wäre, die kleinste, größte und mittlere Natur, geeint mit der absoluten Größe, so zusammen, daß er die Vollkommenheit aller wäre, und Alles, wie es zusammengezogen ist, in ihm als in seiner Vollkommenheit ruhte. Durch ihn erhielte Alles Anfang

---

[69]) Ebendaselbst c. 3. Dieser Gedanke kehrt dann auch abgesehen von Jordano Bruno bei Marsilius Ficinus und zwar christologisch wieder. Vgl. s. Schrift: De religione christiana et fidei pietate. Argent. 1507. c. 16 — 23. c. 16: Summus opifex summum manifestumque debet opus efficere. Dieses Größeste kann nicht ein Ungeschaffnes sein, denn das wäre vielmehr Gott selbst; kein Geschaffenes, denn das wäre endlich. Es hat aber in der Mitte zwischen Gott und Kreatur noch ein Höheres Raum, nemlich ein aus Gott und dem Menschen Zusammengesetztes. Der Mensch eignet sich hiezu, denn anima hominis est quodammodo omnia, praesertim cum sit in corpore ex omnium viribus composito coelique instar temperatissimo. Decet autem Deo communi omnium duci universam creaturam quodammodo jungi, non quidem sparsim, quia Deus summa unitas est, immo vero summatim. Naturae igitur humanae Deus uniatur oportet, in qua sunt omnia. Diese Verbindung sich beziehend auf die Alles einigende Mitte, sollte darin sich auf Alles beziehen.

Digitized by Google

und Ende der Zusammenziehung, ja durch ihn, der das Größeste unter dem Zusammengezogenen ist, gienge alles hervor in sein zusammengezogenes Dasein und ebenso zurück in das Absolute, durch ihn als Mitte und Ende der Zurückführung in Gott. Er begründet nun die Wirklichkeit eines solchen Gottmenschen, der die lebendige Mitte des Alls, ja (ideell, nicht zeitlich) der Entstehungsgrund und das Ziel des Universums ist, abgesehen von dem Obigen (S. 488), aus Gottes Güte und Macht. Dem Vollkommenen und Allgütigen widerspricht Das nicht, was ohne Veränderung oder Verringerung seiner durch ihn geschehen kann: es entspricht vielmehr der Unendlichkeit seiner Güte, daß Alles in angemessener Ordnung von ihm und zu ihm aufs Beste und Vollkommenste geschaffen sei. Die Wirkung dieser Liebe kann nicht mangelhaft bleiben: sondern wie er selbst schlechthin groß ist, so ist sein Werk möglichst dem Größesten nahe. Seine Macht aber ist nicht beschränkt durch eine Kreatur, denn nichts ist außer ihr, sie ist unendlich. Es könnte daher, weil keine Kreatur die Gränze seiner Macht aussagt, zwar jede gegebene Kreatur von einer noch größeren übertroffen werden, die er schüfe. Aber wenn ein Mensch zur Einheit mit seiner Macht erhoben wird, so daß derselbe nur in der Einheit mit dieser sein Bestehen hat, so ist jene Macht nicht durch eine Kreatur begränzt, sondern bleibt begränzt nur durch sich selbst, es kommt aber zu Stande die vollkommenste Wirkung der unendlichen, unbegränzten, göttlichen Macht, diejenige, an der er es nicht darf fehlen lassen, sonst wäre weder Gott Schöpfer, noch wäre eine Kreatur. Von dem höchsten Gott sollte also durch Vermittlung der universalen Zusammenziehung, d. i. der Menschheit, das Dritte, nemlich das All in seinem zusammengezogenen Sein hervorgehen, nicht als wäre diese Ordnung zeitlich zu nehmen, sondern überzeitlich nach Wesen und Ordnung der Vollkommenheit. [70]) Es hätte also Gott

[70]) Ebendaselbst c. 3. Excitationum L. VIII. Fol. 143 b. Da Gott sprach: Lasset uns Menschen machen, so dachte er an den wahren substanziellen Menschen (Christus), und Adam, obwohl zeitlich vor Christus, ist intellectualiter nach ihm, nach seinem Bilde darin die

Digitized by Google

das All und seine Vielheit gar nicht schaffen können, wenn er nicht auf diesen Gottmenschen gezielt hätte, in welchem die Welt erst ihre zufällige Vielheit und Beschaffenheit, die größer oder kleiner sein könnte, verliert, mit dem höchsten Möglichen vertauscht, und so zugleich eine Einheit, wie vollendet wird. Ohne ihn als Ziel der Welt wäre in der Welt nur ziellose Machtbeweisung, die ihr Höchstes nicht erreichen kann und darf: denn die Welt für sich muß ja in jener Mitte bleiben, über die hinaus immer ein Höheres und Niedrigeres gedacht werden kann. Erst im Gottmenschen deckt sich die höchste Möglichkeit und Wirklichkeit; aber allein dadurch, daß in ihm nicht das Endliche für sich die höchstmögliche Stufe erreicht, sondern dazu durch sein Aufgenommensein in die höhere absolute Persönlichkeit des Sohnes Gottes gelangt. Man sieht also hier von neuer Seite, wie unerläßliche Nothwendigkeit für sein ganzes System ihm die Lehre vom Gottmenschen hat; nicht minder aber auch, wie wesentlich für ihn, um für einen Gottmenschen Raum zu schaffen, die Unpersönlichkeit der menschlichen Natur ist.

Durch Denjenigen, der Gott und Mensch zugleich ist, ist Gott mit dem Universum verbunden, erreicht die Menschheit und das Universum die höchste ihr mögliche Vollendung. Das schlechthin höchste Mögliche innerhalb der menschlichen Art wäre nicht erreichbar, die Vollendung der Menschheit also nicht erzielbar auf dem Wege der bloßen Erschaffung immer gesteigerterer menschlicher Größen; denn da könnte einmal immer wieder eine noch größere gedacht werden, da die göttliche Macht durch nichts Gegebenes begränzt werden kann; nach dieser Seite liefe also die bloße schöpferische Allmacht uns in den schlechten progressus in infinitum aus. Andrerseits, würde eine bestimmte Gränze, (die Gränzscheide zwischen Mensch und Engel) zu der hin es unendlich viele Annäherungen gibt, überschritten, so schlüge solche Steigerung der menschlichen Art in eine andere Art von Wesen über, die Vollendung der menschlichen Art aber zu ihrer schlechthin höch-

Menschheit in der ganzen Fülle ihrer Vollkommenheiten gedacht ist, geschaffen. Er, die Wahrheit der Menschheit ist daher principium, caput, primogenitus omnis creaturae.

Digitized by Google

sten möglichen Höhe bliebe auch so wieder ausgeschlossen. Das Schöpfungswerk Gottes bliebe unvollendet trotz seiner ewigen aber ziellosen Fruchtbarkeit. Dagegen kann die menschliche Art und durch sie die Welt vollendet werden und wird es allein dadurch, daß die absolute Größe, Gott, die größte Einigung eingeht, die mit der Menschheit überhaupt möglich ist.

Aber wenn nun so Gott mit dem Universum verbunden ist durch seine Einigung mit der Mitte, dem Mikrocosmus, wie ist denn die göttliche Natur selbst mit der menschlichen in Christus geeinigt? Der Mensch nach seiner leiblichen Seite läßt sich als sinnliche Zusammenziehung denken; sie ist an ihr selbst zeitlich und vergänglich, sie ist an sich Thierheit (animalitas). Jedoch ist im Menschen auch die sinnliche Zusammenziehung gleichsam in die intellektuale Natur versetzt, und hat in ihr ihre Subsistenz (subsistit, suppositatur), und der Mensch ist einerseits die höchste Stufe in dem Gebiet der animalitas, aber so daß er zugleich eine andre, specifisch verschiedne Art ist. Dieses nun ist von ferne ein Bild für die Unio in Christus. Seine Menschheit könnte nicht die höchstmögliche Vollkommenheit haben, wenn sie nicht ihre Subsistenz (ihr suppositari) in der Gottheit, wie unser Leib im Geist, hätte. Das Bild sei um so mehr an seinem Orte, da die intellektuale Natur etwas Göttliches, vom Getheilten Abgelöstes sei. Jesu intellektuales Wesen nun muß als ganz vollkommenes auch ganz actu existiren; daher kann es nur in dem intellektualen Wesen Gottes, das allein actu Alles ist, supponirt sein. Denn zwar der Möglichkeit nach ist der Intellectus in allen Menschen das All, und wächst stufenweise von der Möglichkeit in den Actus so daß, je größer er wird, er desto kleiner der Potenz nach ist. Aber der Größeste, da er die vollkommen actu existirende Gränze der Potenz aller intellektualen Natur ist, kann nicht anders existiren als so daß er auch Dasselbe ist was Gott, der Alles in Allen ist. Er braucht noch das Bild von einem Polygon, das in einen Kreis eingezeichnet ist. Der Kreis bedeutet die Gottheit, das Polygon die Menschheit. Das Polygon möge als das Größtmögliche gedacht werden. Ein solches würde nun nicht in den begränzten

Digitized by Google

Winkeln an sich, sondern nur in der Peripherie seine Subsistenz haben, und wäre auch nicht einmal im Gedanken trennbar von der kreisförmigen ewigen Figur. — Jedoch muß die Größe der menschlichen Natur nicht auf Zufälliges, wie Größe, Gestalt, Farbe, sondern auf das Substantielle bezogen werden, [71]) und das ist die Weisheit. In Christus sind die Schätze der Weisheit und der Erkenntniß. Wie ein Lehrer die Geister seiner Schüler zu speisen, seine Ideen, diese inneren Geistesworte ihnen offenbaren muß, dieses aber nur geschehen kann, indem jenes innere Wort sinnliche Gestalt annimmt, oder indem der Geist des Lehrers aus angezogener Luft eine Lautfigur dem geistigen Wort entsprechend gestaltet, so hat der ewige Vater sein Wort, den Sohn, um unserer Empfänglichkeit gemäß die Fülle seiner Erkenntniß uns mitzutheilen, durch den h. Geist die menschliche Natur anziehen lassen. [72]) Der h. Geist hat aus dem reinen Blute der fruchtbaren Jungfrau den Leib zusammengewoben, wie die Luft durch Beseelung angezogen wird und hat den Sohn so geeinigt mit der menschlichen Natur, daß ein Mensch das Wort Gottes des Vaters, und dieses Wort das Centrum der Menschheit war, und dieses Alles nicht allmählig, sondern überzeitlich in einem Nu zugleich. Die Mutter aber muß das Centrum ihrer Fruchtbarkeit, nicht getheilt, diesem ihrem Sohn mitgetheilt haben, wie es sich für solchen einzigen und höchsten Sohn ziemte; deßhalb kann sie nicht später wieder Mutter geworden sein, sondern sie blieb ewig in der Jungfräulichkeit. [73])

Christi menschliches Erkennen blieb aber auf Erden immer

---

[71]) Ebendas. c. 4.

[72]) Ebendas. c. 5. Ganz so Marsil. Ficinus l. c. c. 17. 18. Auch die Kreaturen sind nach ihm cogitationum Dei quasi quaedam voces extra prolatae. (Er bezieht aber die Nothwendigkeit der Menschwerdung auch auf die Erlösung, ja die Genugthuung für die göttliche Gerechtigkeit.) c. 18: Decuit Deum omnium effectorem perficere quae defecerant. — c. 23: Christus est idea et exemplar virtutum. Quid aliud Christus fuit, nisi liber quidam moralis immo divinae philosophiae vivens, de coelo missus, et divina ipsa idea virtutum humanis oculis manifesta?

[73]) Ebendas. c. 5.

Digitized by Google

von dem Alles umfassenden göttlichen Erkennen des Sohnes, darin es subsistirte, verschieden. Denn obwohl auch das menschliche Erkennen Alles umfassen kann, so bedarf es doch der sinnlichen Bilder als Anregung, während das göttliche Erkennen zugleich das Wesen der Sache in sich trägt; denn es sind in ihm die Seinsgründe von Allem. Im menschlichen Erkennen z. B. ist der Stein nicht als Stein, sondern nur ein Bild des Steins, und daher ist alles menschliche Erkennen bildliches; im göttlichen, schöpferischen Erkennen aber ist die Sache selbst. Christi Wissen also war von der Art, daß die vollkommenste bildliche Erkenntniß mit der göttlichen geeint war. Daß die erstere nicht mußte von der letztern verschlungen werden, sehe man daraus, daß ja auch im Menschen das rein sinnliche Sehen neben dem geistigen sei und auch wohl für sich auftreten könne. [74])

Diese Einheit der göttlichen und menschlichen Natur ist und bleibt aber unaufhörlich. Auch der Tod Christi ist keine Zertrennung derselben. Jene Einheit wäre nicht die größtmögliche, wenn sie zertrennbar wäre. Aber wie reimt sich das mit der Wahrheit des Todes Christi, die doch enthalten muß, daß der Lebensgeist aus dem Leibe gewichen war? Er sagt: unser Auge hat Sehkraft, aber es kann z. B. die Kraft der Aufmerksamkeit von der Seele in dasselbe einströmen oder auch sich zurückziehen. Im letzteren Fall ist aber noch keineswegs von dem Auge die Seele selbst losgezogen, sonst wäre es todt; vielmehr wohl die Unterscheidungskraft aber nicht die Lebenskraft der Seele. Augustinus rede sogar von einem Priester der die Kraft hatte, die belebende Kraft von dem Körper zurückzuziehen, so daß er wie todt erschien; aber doch blieb die Seele bei ihm. So nun auch habe Christi Seele aufgehört den Leib zu beseelen und dieser sei wahrhaft gestorben, aber doch ohne von der Wahrheit des Lebens getrennt zu sein. Vielmehr blieb in ihm die Kraft, den Lebensgeist zurückzuziehen und so zu sterben, aber auch das Leben wieder zu nehmen. Leib und Seele waren momentan räumlich von

[74]) De vis. Dei c. 22 z. B. der in Gedanken Vertiefte sehe sinnlich, aber nehme doch nichts wahr.

Digitized by Google

einander getrennt, aber nicht von ihrem persönlichen Princip, das vielmehr für beide unauflöslich das Centrum blieb. Als Einheit betrachtet, war seine Person unzerstörbar; nur nach einer Seite hin und für eine Zeit vergänglich. Weil aber seine Menschheit unabtrennbar wurzelte in der göttlichen Unzerstörlichkeit, so mußte nach vollbrachter zeitlicher Bewegung sie sich der göttlichen Wurzel gleichförmig gestalten. Die Wahrheit seiner Menschheit erschien in ihrer überzeitlichen Vollkommenheit erst nach der Auferstehung und Himmelfahrt, da ist sie das vollkommene Bild der göttlichen Wahrheit die mit ihr geeint ist, der irdische Leib aber war nur ein Schatten jenes Bildes. [75])

Als Grundgedanke dieser Christologie tritt hervor, daß Christus die höchstmögliche menschliche Größe nicht sein könnte, wenn in ihm die Menschheit in sich selbst subsistirte und nicht vielmehr Gott seine Persönlichkeit wäre. Dadurch wird er der Größeste nicht blos (relativ) unter den vorhandnen, sondern der größtmögliche Mensch. Denn da er in der göttlichen Natur subsistirt, so findet eine gewisse Mittheilung der Eigenschaften statt, damit das Menschliche zusammenfalle mit dem Göttlichen, wiewohl das Endliche nie ganz mit dem Unendlichen vollkommen geeint werden kann, sondern nur möglichst vollkommen. [76]) In Christi menschlicher Natur ist die menschliche Natur überhaupt von Gott angenommen (induta), ebenso abgestorben den Begierden und auferstanden: aber deßhalb sind es noch nicht die Personen aller. Das kann nur geschehen, indem der Mensch in Freiheit durch Vermittlung von Christi menschlicher Natur gleichfalls in Gemeinschaft mit Gott tritt, in Glauben (d. i. zustimmendem Erkennen in intellektualer Weise) und

[75]) De vis. Dei c. 22. De docta ignor. L. III, 6. 7.

[76]) De docta ign. c. 7. Ostendimus — hominem Jesum maximum in se, separatim a divinitate personam subsistendi habere non posse, quia maximus, et ob hoc communicatio idiomatum admittitur, ut humana coincidant divinis, quoniam humanitas illa inseparabilis a divinitate quasi per divinitatem induta et assumta. Dagegen de vis. dei c. 20. Humana natura non potest transire in unionem cum divina essentialem, sicut finitum non potest infinito uniri etc. vgl. Anm. 67.

Digitized by Google

Liebe, in der kirchlichen Ordnung, die ihn vollendet und ergänzt, wenn er sich ihr gliedlich einfügt (s. u. Anm. 79).

Wir schließen mit einer Stelle, welche besonders klar seine Christologie zusammenfaßt. Gott wirket alles seinethalben,[77]) seiner intellektualen Natur wegen hat er diese ganze Welt geschaffen. Er ist einem Künstler vergleichbar der verschiedene Farben mischt um sich selbst abzumalen und ein Bild zu gewinnen, daran er sich erfreue und darin seine Kunst ausruhe damit, während er selbst nicht vervielfacht werden kann, er wenigstens so wie es möglich ist in dem ihm nächsten Bilde vervielfacht werde. Er bildet aber viele Figuren, weil nur in ihnen ein Gleichniß seiner unendlichen Vorzüge zu einer vollkommeneren Darstellung zu bringen ist. Was jedem der Geister von Gott offenbart wird, soll nichts desto weniger auch den andern zu gute kommen. Aber auch nicht ohne Jesus, der gesalbt ist vor seinen Genossen, wäre das Werk Gottes ein vollendetes. Denn in seinem Geiste ruht die Vollkommenheit erschaffener Natur. Denn er ist das äußerste, vollendetste und nicht vervielfachbare Gleichniß Gottes. Es kann nur Ein solches geben. Alle andern Geister sind Gleichnisse Gottes durch seine Vermittlung, denn nur nach dem Möglichst-hohen, das in ihm wirklich ist, läßt sich der Werth alles Andern bemessen, das um so vollkommener ist, je ähnlicher ihm. Und alle finden ihren Ruhepunkt in jenem Geist als in dem äußersten Ziele der Vollkommenheit der Gottebenbildlichkeit, von der sie ein Bild und eine Stufe sind.

Das Ausgeführte zeigt, wie Nicolaus v. Cusa nach einer Seite wie die Mystiker, sehr weit davon entfernt ist, die menschliche und die göttliche Natur als unendliche Gegensätze zu behandeln. Im Gegentheil ist und hat nach ihm Christi Menschheit an sich gleichfalls Alles, was Gott, nur auf gebundene Weise. Auch unterscheidet er sich zu seinem Vortheil von Pseudodionysius und Erigena dadurch, daß er auch dem Einzelnen eine ewige Stelle in Gott gibt, auch die Einzelheit in

[77]) De vis. dei c. 25.

Digitized by Google

Gott zu begründen sucht. Die Ideen in Gott sind ihm nicht die bloßen Gattungsbegriffe, deren in der Materie ungleich gerathende Abbilder die einzelnen Dinge sind, sondern die Idealwelt ist ihm das Sein aller Dinge, auch der Einzelnen, in ihrem ewigen wahren Grunde, und Gott ist nicht blos die abstrakte Einheit, in welche schließlich die wahre Betrachtung Alles versenkt; sondern alle Dinge sind in Gott selbst in präexistirender Weise, in seiner Vernunft, bestimmter in dem Sohne, der Weisheit. Sie bestimmt die ungeordnete Möglichkeit, so wie sie wollte, sie setzt also in sich selbst Bestimmungen, durch welche ein Jegliches ward was es ist, Alles zusammen aber eine schöne Einheit. [78]) Daher hat er auch über die Individualität und ihr ewiges Recht so viel Treffendes zu sagen gewußt. Erkenntnißtheoretisch läßt sich das so ausdrücken: sein Streben geht nicht überwiegend darauf, alles in seiner Einheit zu erkennen, er will nicht die negative acosmistische Theologie als Endziel, sondern mit der mystischen Gotteserkenntniß, die in intellektualer Anschauung freilich nur in einer Art von Entzückung das Ueberseiende Absolute erfassen will, möchte er eine reale Welterkenntniß, ja eine concretere affirmative Theologie verbinden, als die Theologie des übernatürlichen Schauens ist. Aber schwerlich kann man sagen, daß er in Beziehung auf das letztere und das Verhältniß Gottes zur Welt mehr als Postulate oder philosophische Wünsche ausgesprochen hat. Die Welt soll geschaffen sein um Gottes willen, damit er in ihr sein Bild male, sich selbst sehe; als ob er nicht sich schon in dem ewigen Sohne sähe, der Wirklichkeit aller göttlichen Möglichkeit, als ob Cusanus nicht unermüdet wiederholte: die Welt solle und könne nur ein unvollkommenes Bild Gottes sein, sonst müßte sie Gott selbst sein und

---

[78]) De venatione sapientiae c. 27: Omnia ex determinatione mentis (divinae) in se ipsa suum terminum sic et sic essendi acceperunt. Die Materie aus der Alles geschaffen wird reducirt sich ihm auf die Möglichkeit, die keine Wirklichkeit ist: die Materie existirt also nicht wirklich. Der Möglichkeitsgrund aber ist Gottes Können oder Macht, die in ihm nicht blos mögliche Macht ist, sondern alles Mögliche ist in Gott auch wirklich.

Digitized by Google

unendlich, was ihren Begriff aufhöbe. Diß führt aber auf einen Dualismus, der eine über Theophanie wesentlich hinausgehende Christologie, ja eine Weltvollendung nicht zuläßt. Da kann dann wohl noch geredet werden von einer trotz der nothwendigen Unvollkommenheit „bestmöglichen" Welt, und von Christus als Dem, welcher das in der Sphäre der Menschheit erreichbare Höchste darstellt; aber er kann nicht die absolute Offenbarung Gottes sein, sondern nur Gottes wenn auch vollkommenstes Symbol. Er muß, um vollkommener Mensch zu sein, gleichsam die menschliche Persönlichkeit überspringend, in das göttliche Selbst entrückt sein, zum deutlichen Zeichen, daß die Menschheit nicht ihre eigene Vollendung erreichen kann, sondern in das göttliche Ich überschlagen, oder gleichsam in ihm von Anfang an sich selbst entrückt sein muß. Man sieht von selbst, wie innig das mit dem der Reformation entgegenstehenden Katholicismus, seiner Religiosität und Ethik zusammenhängt. Solche Vorstellungen sind nur da möglich, wo man zur Erkenntniß der Bedeutung der menschlichen Persönlichkeit nicht gelangt. Man gelangt aber nicht dazu, wenn man die Sünde so wenig beachtet wie Nic. v. Cusa und die Neoplatoniker nach ihm, die in der von ihm eingeschlagenen Bahn fortgehen. Denn erst die wahre Sündenerkenntniß, sofern sie persönliche Zurechnung der Schuld in sich schließt und freilich nicht außerhalb der Erlösung sich finden kann, vermittelt uns die Erkenntniß der Freiheit, die um vollendet zu werden nicht sich selbst entrückt wird, sondern mit dem eigenen wahren Wesen d. i. dem göttlichen Ebenbild sich zusammenzuschließen hat. [79])

[79]) Der Satz, daß die Stufenleiter der niedrigern und der höhern Wesen durch mittlere verbunden, und daß durch die höchste geschöpfliche Stufe das All mit dem Ewigen, Absoluten selbst geeinigt sei, wird so ausgeführt: die Kirche ist der mystische Leib Christi, bestehend aus Geist, Seele, Körper, d. i. den Sacramenten, dem Priesterthum und Laienthum. Das letztere ist also bewegte Masse, zu formender Stoff. Durch das Priesterthum sind die Laien, auch der Staat mit seinen Ordnungen, in Verbindung mit Christus und mit Gott. Ja diese hierarchisch gegliederte Kirche wird auch der explicirte Christus genannt. Sie, oder die

Digitized by Google

Fragen wir noch, warum denn Nicolaus so bestimmt von der nothwendigen Unvollkommenheit des Weltalls und der Einzelnen redet, und als Wesen oder Substanz einer Welt neben Gott in letzter Beziehung die Limitation der Potenz, die Schranke, welche nie gestattet, daß die Potenz ganz actus werde, angibt: so ist es einleuchtend: es war ihm dabei darum zu thun, unbeschadet dessen, daß die Welt ihm (thomistisch) in Allem was sie Positives ist göttliches Sein und Wesen hat, doch Gott und Welt nicht pantheistisch oder acosmistisch zusammenfallen zu lassen. Damit Gott nicht gleichsam in der Welt aufgehe, läßt er diese nicht den entfalteten Gott sein, wobei ja Gott zur Weltpotenz würde, sondern Gott ist ihm actu alles was er sein kann in sich selbst; in der Welt aber ist das was in Gott vollkommen actu ist, so weit er wollte, zu einer zweiten Daseinsweise gekommen, die sich durch nichts als die Schranke (Unvollkommenheit) von der ersten unterscheidet. Indem Giordano Bruno die Unhaltbarkeit dieses angeblich wesentlichen Unterschiedes erkannte, verließ er die schillernde Betrachtung, die einerseits die Welt auch in concreto ewig in Gott und Gott in der Welt sehen, andrerseits doch eine unübersteigliche Kluft zwischen der Welt als endlicher und Gott als Unendlichem aufrichten will. Er läßt ab von jenem: „so weit Gott wollte“ und von der Meinung, daß die Welt größer oder kleiner, als sie ist, müßte sein können. Vielmehr ist ihm Gott oder die Substanz Dasselbe in zusammengefaßter Weise, was die Welt deren Unendlichkeit er lehrt in entfalteter Weise und im Außereinander ist. Ist aber so die Welt der entfaltete Gott selbst, so kann für die

Verbindung mit ihr deckt ebenso die ewige und nothwendige Unvollkommenheit des Glaubens und der Liebe der Einzelnen, sofern sie nur in ihr subsistiren, die mit Christus geeint ist, wie in Christus die nothwendige Unvollkommenheit der menschlichen Natur für sich dadurch gedeckt und aufgehoben ist, daß sie unpersönlich eingepflanzt ist der Person des Wortes Gottes. De docta ign. L. III, 12. So umfasse Christi Menschheit virtualiter et perfectionaliter die menschliche Art und die Kirche sei in ihm complicite, und Christus in Ecclesia explicite sicut unitas in magnitudine. Excitationum L. VIII. Fol. 144.

Digitized by Google

Menschwerdung Gottes in Christus natürlich keine besondere Stelle bleiben. An ihre Stelle tritt eine allgemeine und zwar physisch-unmittelbare Einheit Gottes und der Welt. In dieser Spur gehen auch andere Pantheisten des sechszehnten Jahrhunderts, z. B. Franz Puccius, dem Christus die allgemeine ratio (λόγος) in den Menschen ist, Cornelius Agrippa v. Nettesheim und manche Kabbalisten. Es fragt sich aber, ob Cusanus jenen seinen löblichen Zweck auf seinem Wege wirklich erreichen konnte? Er meint, die Erhabenheit Gottes über die Welt in seinem schrankenlosen Können oder seiner Macht zu sehen, die er wohl auch Freiheit nennt. Dieses vorausgesetzt, hat er nun die richtige Erkenntniß, daß wenn Gott Alles wirklich machte, wozu in ihm der Möglichkeitsgrund ist, so wäre nicht blos die Welt ununterscheidbar von ihm, der in sich die Wirklichkeit aller Möglichkeit ist, sondern es wäre dann auch die Welt die Gränze seiner Macht; diese hätte sich in der Welt erschöpft und so stünde Gott nicht mehr als der Freie ihr gegenüber, der noch ein Gebiet ganz anderer Möglichkeiten in sich hegt, welche er nicht wirklich werden läßt, weil er nicht will. Aber was ist deutlicher, als daß diese Macht wesentlich Willkür ist, also wieder jenen dunkeln Punkt in Gott bildet, von welchem Alles bedroht werden kann, auch das Ethische? Und wie stimmt dazu, daß die endlichen Dinge ewig in Gott selbst, ja ewige Selbstbestimmungen Gottes sein sollen, Gott aber actu Alles ist, was er sein kann? Aber auch Freiheit und Selbstgewißheit hat diese Macht so wenig, daß sie vielmehr gleichsam das Gesetz über sich hat, nicht alles ihr Mögliche zu verwirklichen, weil sie sonst sich selbst in dem Produkte verlöre, in dem Faktum der Verwirklichung alles Möglichen. Ist aber so die Wahrung dieser schrankenlosen Machtvollkommenheit oberstes Gesetz bei der Schöpfung, so verhält sich Gott darin nicht neidlos, so oft das auch Nicolaus versichert; und so kann auch gar nicht mehr von einer wirklichen Vollkommenheit als dem Weltziel geredet werden. Die Welt ist dann wesentlich in die Schranken der Unvollkommenheit gebannt, das Göttlich Gute ist ein anderes als das Ihrige; sie muß und kann nur gut sein in ihrer Art, und

Digitized by Google

selbst das Größtmögliche in ihrer Art ist ihr nur durch jenen Sprung möglich wo Gott die Stelle des eigenen Ich vertritt, also nur um den Preis des Selbstverlustes. Wie die Welt ist, wie nahe Gotte, das ist zufällig, hängt von der göttlichen Freiheit ab: nur sekundär greift die Güte und Weisheit ein. Durch sie soll die Welt, in Christus zumal, die größtmögliche Annäherung an Gott haben, aber man weiß nicht, was diese und was ihre Gränze sei. Scheint ja die Welt, wenn sie von Gott nur durch die theilweise Gebundenheit (contractio) der Potenz sich unterscheidet, und wenn doch die Geschichte der Welt nichts Anderes als das Actualwerden dieser Potenz ist, in der That die Anwartschaft darauf zu haben Gott zu werden, der die Actualität derselben Potenzen ist. Nach dieser Seite gestaltet sich die Unterscheidung Gottes und der Welt, an welcher Nicolaus festhält, zu einem Gewaltstreich gegen das eigne Wesen, (die Möglichkeit) der Weltwesen und des Universums, und es wird hieraus abermals sichtbar, daß es zu einem festen Unterschiede zwischen Gott und Welt so lange nicht kommen kann, so lange man nur in der Sphäre der Absolutheit überhaupt oder der göttlichen Macht stehen bleibt; umgekehrt aber ist die von dem Cardinal aufgestellte Unterscheidung, wenn wir sie annehmen, auch von der Art, daß eine wirkliche Einheit Gottes und der Welt in Christo nie herauskommen kann, sondern eine ewige unübersteigliche Scheidewand zwischen Gott und dem Menschen bleibt, so weit der letztere ist. Denn zwar davon ist Cusanus zurückgekommen, die göttliche und die menschliche Substanz als absolut verschiedne zu setzen, wie die Väter des Chalcedonense thaten; im Gegentheil ist ihm der Mensch ja nichts als eine bestimmte Zusammengezogenheit des Alls, und dieses ist das Größeste in zusammengezogner Form, was eher pantheistisch lautet. Allein um dieses nicht zugestehen zu müssen, wird nun dieses Positive, wesentlich Göttliche doch wieder nicht als das Wesen der Welt bezeichnet, sondern gesagt: ihr Wesen, gleichsam ihre Substanz sei die Schranke, dieses Negative, die Limitation ihrer Vollkommenheit, worin das Geständniß ligt, daß ihre Vollendung ihr Untergang wäre, ihr Tod in Gott,

Digitized by Google

und es tritt also hier recht schlagend hervor, daß nicht blos der Deismus dualistisch ist, sondern daß auch für eine pantheistische Grundanschauung das Göttliche und das Menschliche exclusiv gegen einander sich verhalten. Das pantheistische θεῖον muß φθονερὸν sein und die Welt, gerade wenn sie vollendet gedacht würde, vielmehr in sich resorbiren (was bei Christus in der Unpersönlichkeit seiner Menschheit, bei den Gläubigen in der ekstatischen Visio Dei geschieht); andrerseits, so weit wirklich die Welt ist, ist ihr Wesen die Schranke und mit dieser kann Gott sich nicht einigen: so weit Welt ist, ist sie ewig von Gott durch ihr Wesen geschieden. [80])

Näher stehen der reformatorischen Linie Raymund von Sabunde[81]) und H. Savonarola. Jener sagt in seiner natürlichen Theologie: Wer die Menschwerdung Gottes bezweifelt, der läugnet der menschlichen Natur ihre höchste Würde ab. (Tit. 74. 75.) Es ist auch für Gott nicht unmöglich noch ein Widerspruch, den Menschen anzunehmen. Das läßt sich schon der natürlichen Vernunft beweisen. Denn gleichwie es Gott gefiel und möglich war, die geistige Natur des Menschen mit dem Fleisch zu verbinden, so wird er auch irgend eine Menschheit so ins Ebenmaaß mit sich setzen können, (sibi proportionare), daß sie die Gottheit fassen könne (ut sit capax Deitatis). Wie er die leibliche Natur so weit erheben konnte, daß sie die intellektuale Natur, nemlich die vernünftige Seele fassen konnte, so wird er die menschliche Natur bis dahin erheben können, daß sie für die Gottheit selbst empfänglich sei. Und wie er machen konnte, daß die Leiblichkeit für Gottes geschaffenes Ebenbild, die Seele, empfänglich ward, so wird er auch vermögen die menschliche Natur für sein ungeschaffenes Ebenbild empfänglich zu machen. Harmonirt doch das ungeschaffene Ebenbild mit dem geschaffenen fast mehr als das geschaffene Ebenbild Gottes mit der Körperlichkeit. Und wie Gott das geschaffene

---

[80]) s. o. Anm. 67, 76.

[81]) Raymundi a Sabunde Theologia Naturalis seu liber Creaturarum, ed. Solisbac. 1852; verfaßt um 1436.

Digitized by Google

Ebenbild mit dem Leibe zu Einer Person machen konnte, so kann er auch das ungeschaffene Ebenbild mit der geschaffenen vernünftigen Menschheit in einem gewissen einzelnen Menschheitswesen zu Einer Person machen. Das Ungeschaffene kann nicht zu einer anderen Person werden, aber ipsa humanitas potest personari in persona imaginis, quia duae personae non possunt concurrere in unam. (Tit. 265. S. 449.) Als Beispiel dafür, wie ohne Verwandlung zwei Naturen in eine Einheit zusammengehen können, ist ihm Folgendes eigenthümlich. Es gebe, sagt er, neben den Consonanten Selbstlauter, per se sonantes, gleichsam personae, während jenen gegeben sei, durch die Vokale mitzulauten. Der reinen Vokale seien es drei, a, e, o, wie drei Personen in der Trinität; dagegen i und u neigen schon zu den Consonanten und entsprechen den zwei vernünftigen Wesenklassen. Wenn nun die Verbindung der geschaffenen Person mit dem Körper in der Verbindung des Vokals u mit einem Consonanten ihr Bild habe, so könne auch ein reiner Vokal mit einem der zum Consonanten sich neigenden sich verbinden, und der so entstehende Diphthong sei Bild jener höchsten Einigung Gottes und des Menschen. (Tit. 264. S. 447 ff.) Beachtenswerth ist in diesem Gleichniß besonders die Tendenz zur Lehre von einer menschlichen Persönlichkeit Christi.

Diese hat Hieron. Savonarola nicht.[82]) Er weist auch jedes Gleichniß aus der Kreatürlichkeit ab, namentlich auch das Bild von der Einheit der Seele und des Leibes im Menschen. Das Eigenthümlichste und Unvergleichliche liege darin, daß während sonst in jeder vollständigen Substanz, Natur und Suppositum sich finde, die menschliche Natur in Christus dem heil. Kirchenglauben gemäß kein Suppositum oder keine eigene Person habe. Persona filii dei personam hanc (welche auch hier wäre, wenn nicht die Unio Statt fände) in primo creationis instanti, ut in ea subsisteret, sibi ipsam uniens praeoccupavit. Gleichwohl entspreche Christus auch der Definition

[82]) Triumphus Crucis, L. III, 7. S. 211 ff. Dialogus seu Solatium itineris mei, L. IV. S. 219—224 ed. Lugd. Bat. 1633.

Digitized by Google

des Menschen, er sei suppositum in natura humana subsistens. Dieses Suppositum ist das Wort, welches dabei allgegenwärtig bleibt wie zuvor, wenn gleich die menschliche Natur es nicht ist. Ja er sagt auch, die Unio sei eine reale Relation nur von Seiten der Menschheit, nicht des Wortes; eine reale Beziehung aber nicht blos zur Hypostase, sondern auch zur Natur des Sohnes.

Bedeutender, aber mit diesen älteren Lehrsätzen nicht zusammenstimmend, ist was er dem Einwurf entgegenstellt: „das Schwarze sei von dem Weißen, ein Widersprechendes von seinem Gegentheil weniger verschieden als Gott von der Kreatur. Eher könne also Schwarz Weiß als Gott Mensch werden.“ Er antwortet: wenn auch Gott weiter von der Kreatur entlegen sei als zwei sich widersprechende Dinge, so seien diese doch anders von einander entlegen, denn sie widerstreiten einander und können daher nicht eins sein; aber Gott und die Kreatur widerstreiten sich nicht. Und wenn gleich die Einigung von zwei schon vollständigen Größen etwas für sie nur Zufälliges scheine sein zu können, so sei das hier doch nicht der Fall, weil das Angenommene zum Sein (Esse) des Annehmenden gezogen werde, wie auch das annehmende Wort zum Esse des Menschen werde. Nun lehre freilich die Philosophie: „die Form gibt das Sein, die Seele aber ist die Form des Leibes; mithin gibt Christi Seele das Esse, und ist nicht unibel mit dem Worte, welches, wenn es da ist, das Esse haben nicht empfangen muß.“ Aber er antwortet, das eben sei die Menschwerdung, daß die Seele in die Theilnahme am Esse des Wortes aufgenommen und dadurch vollkommener werde; das Esse des Wortes und seine Hypostase kommt der menschlichen Natur in so weit zu, als sie Theil hat an der göttlichen. Die Incarnation sollte uns den tröstlichen Beweis geben, daß die Unio unseres Geistes mit Gott möglich sei; sie sollte unsre Würde beweisen und sie ist vernünftig, weil des Menschen Seligkeit im Schauen des göttlichen Wesens besteht.

Digitized by Google

Zweite Epoche.

Einlenkung zum realen Gleichgewicht der beiden Seiten in Christi Person.

Vom Anfang der Reformation bis zum symbol. Abschluß.

Erste Abtheilung: Bis zum Tode Luthers.

Erster Abschnitt.

Die Christologie Luthers.

Wie Herrliches auch die germanische Mystik producirte, wie mächtig ihr Drang war zu gotterfüllter Persönlichkeit, wie Schönes sie auch zu sagen weiß über die Verwandtschaft der göttlichen und menschlichen Natur, über die fortgehende Geburt Gottes im Herzen der Menschen, die dadurch zum Bewußtsein der Gotteskindschaft kommen; ja auch über Christus als Urbild des Mystikers, als Vorbild im Leiden und armen Leben; so kühn sie auch endlich gewagt hat, Gott in das Leiden hereinzuziehen, weil er auch diese Tugend wollte: sie war mit all dem nicht im Stande, den alten christologischen Gegensatz zu binden, der zuletzt in Thomas und D. Scotus hervortrat. — Die exclusive Fassung des Begriffes Gottes und des Menschen, mag sie sich mehr in die pantheistische oder mehr in deistische Form kleiden, mehr dem Thomismus oder mehr dem Skotismus zuneigen, hat wesentlich dasselbe Resultat, die Auflösung der wahren Menschwerdung Gottes in eine Theophanie oder in ein nestorianisches Doppelwesen. In diesem Dualismus ist die römische

Digitized by Google

Kirchenlehre bis auf diesen Tag stehen geblieben, wenn auch das Uebergewicht des Thomismus und Skotismus in ihr wechselte: beide, wie widersprechend sie sich sonst in ihren Grundanschauungen sind, sind gleich sehr einer wirklichen Mittheilung des Göttlichen an die wirkliche Menschheit entgegen, setzen das Wesen des Menschen entweder mehr pelagianisirend als dessen nicht wirklich bedürftig, oder aber als dafür ohne Selbstverlust nicht empfänglich, wenn gleich bedürftig. Gott aber denken sie im Innersten als unmittheilsam, weil er dem Einen nur das absolute Sein, die unendliche Realität, dem Andern nur der absolute Wille, die ebenso schlechthin bestimmungslose Freiheit des liberum arbitrium ist, — beides physische Kategorieen, die wie Deismus und Pantheismus, ungläubiges Judenthum und Heidenthum, in ewigem Kreislauf immer wieder in einander überschlagen; in ihrem Nebeneinander aber oder in ihren vielfachen Mischungen und Verbindungsversuchen sich dämpfen oder Scheinbefriedigungen schaffen. Es war ein neuer höherer Begriff Gottes und des Menschen nöthig, um der christlichen Grundidee zu genügen. Die Mystik nun, obwohl im Ganzen dem Pantheismus näher stehend, hat in ihrer germanischen Form doch unläugbar die in Gott freie und selige Persönlichkeit gesucht. Aber es ist schon angedeutet, daß sie sie nicht fand. Sie theilt mit ihrem judaisirenden Gegner den pelagianisirenden Zug von der Vortrefflichkeit, ja Göttlichkeit der unmittelbaren Natur. Denn einerseits soll die Göttlichkeit schon von Natur im Grunde der Seele da sein, nur aber das Wissen davon fehlen; andererseits soll die vollkommene Vereinigung mit Gott, die Sehnsucht ihrer religiösen Inbrunst, zugleich ihr Untergang in Gott in seliger Ekstase also wider die menschliche Natur sein. Was aber dem Begriffe eines Wesens widerspricht, das kann auch nicht allgemein gefordert werden; nur den Sonntagskindern ist mit der höheren Tugend die über sich selbst hinaussteigt die höhere Seligkeit beschieden. Man sieht hieraus, daß auch die germanische Mystik sich noch nicht energisch genug ethisirt hat, sondern in ihrem religiösen Proceß noch etwas von idealistischer Aristocratie, Hoffahrt, Eudämonismus hegt, was sie hindert, zu vollkommenerer Selbst- und

Digitized by Google

Gotteserkenntniß zu kommen. So macht sie immer wieder Ansätze, aber sie kommt nicht von der Stelle; sie kann nicht sowohl von einer Geschichte ihres innern Lebens erzählen, denn dazu würde eine Krise, ein Wendepunkt gehören, als vielmehr nur von einem Processe, einem ewigen Wechsel des Steigens und Fallens, weil die Momente des Leides und der Freude sich noch fliehen, die geeinigt und geweihet dem inneren Leben Halt, Frieden und fortschreitende Heiligung bringen würden. Ohne diese lebendige Erfahrung kann sich auch die höhere Gotteserkenntniß nicht erschließen, die über den Pantheismus und Deismus hinausführt und für die Christologie die Voraussetzung sein muß.

Es ist auffallend aber bezeichnend, wie wenig in der Mystik ein lebendiges Schuldgefühl ausgeprägt ist. An die Vollendung, Vergottung denkt sie viel, aber wenig an die Versöhnung und will das Ende vor dem Anfang und der Mitte, wie denn die „Staffeln“ des mystischen Lebens zwar von vielen überschwänglichen Dingen aber nicht von einer Staffel der Versöhnung reden. Das ist der innerste Grund davon, daß die Mystik nicht hat reformatorisch werden können.

In Luther haben nach allen Anzeichen frühe jene beiden vorreformatorischen Strömungen, die einfache biblisch-praktische und die mystische, eine Einigung gefunden. So geschah es einerseits, daß an die Stelle des mystischen Schauens und Genießens der Glaube trat, andererseits aber dieser eine viel innerlichere substantiellere Bedeutung erhielt, als in der griechischen und römischen Kirche. So schloß sich mit dem geschichtlichen Christenthum, dem Worte Gottes, die Frömmigkeit weit inniger zusammen, als in der Mystik, andererseits ward (Walch IV, 1639 ff.) eine höhere geistliche Auffassung des Historischen erlangt. Wort und Glaube, Glaube und Wort schloßen sich in Luthers zu einem Prototyp gewordener Frömmigkeit unauflöslich und so zusammen, daß ihm jedes von beiden etwas für sich, ein besonderes Gotteswerk war, gleichwohl aber jedes von beiden innerlich und wesentlich des andern Bejahung und Bestätigung. Was aber insbesondere die Fortbildung des mystischen Standpunktes zum evangelischen Glauben anlangt, so ist bezeichnend daß, während die

Digitized by Google

Ineinanderbildung von Leid und Freude auch den edelsten Mystikern noch nicht gelang, für Luther dieser Gegensatz von Anfang an sich bestimmter ethisch gestaltete. Ihn beschäftigte nach den frühesten Documenten von ihm besonders das Verhältniß der Liebe zu der Furcht (amor et timor). Da er in dem timor nicht etwas nur zu Beseitigendes sieht, vielmehr etwas — zumal für Sünder und Schuldige sehr Berechtigtes, so ist es das Gesetz und die Gerechtigkeit Gottes, welche dem subjektiven Affect der Furcht entsprechen. Da er aber andererseits weiß, daß die Liebe nicht mit der Furcht besteht, so verlangt er nach einer Ineinanderbildung beider Affekte. Das objektive produktive Princip dieser Ineinanderbildung ist ihm Christus als Versöhner, oder genauer die in Christi Versöhnung zu einer realen Macht in der Welt gewordene Einigung der Gerechtigkeit und Liebe. Denn Christus hat der Gerechtigkeit sowohl als der Liebe genug gethan. Diese geeinte heilige Liebe Christi aber ist eine Gottesgabe für den Zweck einer produktiven Stellvertretung für und in uns. [1])

Luther hat der Wahrheit die Ehre gegeben, die bitter ist und demüthigt, darum hat sich ihm auch die Wahrheit des Evangeliums von einer neuen Seite offenbaren können. Er ist aufrichtig in das vernichtende Gefühl der Schuld, nicht blos

[1]) Vgl. Löschers vollst. Ref. Akten Bd. I. vom Jahr 1516, S. 251. 259: Die eine Menschenklasse dividit amorem et timorem, amans aliquid quod non timet, et timens Deum, quem non amat. Eine andere miscet utrumque utrique, aber bringe es nicht weiter, mindere beide durcheinander. Aber die dritte Klasse in eundem Deum colligit utrumque, scilicet amorem et timorem. Bei der zweiten Klasse wie bei der ersten ist servilis timor, der semper dividit animam in duo sc. in id quod amat, et in id quod timet. Filialis autem solum unum habet quod amat et timet. Es ist ihm darum zu thun, daß der Mensch eine wirkliche Einheit und Ganzheit werde, wofür er in dieser Zeit oft den Ausdruck „anima rotunda“ braucht. Beachtenswerth ist ferner, wie er in dieser Zeit die drei Gestalten (Stufen) des Glaubens unterscheidet, womit sich parallelisiren lassen die drei Gestalten des Wortes; ib. S. 231 ff. vom Jahr 1515 und S. 291 vom Jahr 1517 mit VII, 1390 ff. XI, 2730 ff., 200. §. 3—5.

Digitized by Google

des Elendes oder der Endlichkeit, eingegangen, und damit waren die mystischen Versuche der Vernichtigung seiner selbst überschritten, wie die daran sich schließenden falschen, d. i. negativen und unproductiven Ideen von Stellvertretung der göttlichen Person für die menschliche Persönlichkeit. Das Schuldgefühl ist die negative Sicherstellung des Werthes der menschlichen Persönlichkeit. Die Schuld hat eine unendliche Bedeutung für Gott selbst, für seine Gerechtigkeit, denn sie macht Sühne nothwendig. Darin ligt schon von ferne die Erkenntniß auch davon, welchen Werth für Gott des Menschen Güte habe.

Dem wahren und aufrichtigen Schuldgefühl ist es nicht um bloßes Uebersehen der Schuld (Indulgenz) noch um bloße Strafloſigkeit, sondern redlich um Versöhnung der göttlichen Gerechtigkeit wegen des Bösen das da ist und nicht da sein sollte und des Guten was nicht da ist zu thun. In solchem Schuldgefühl ergreift sich der Mensch zum erstenmal als Persönlichkeit, als eine unwürdige, aber für Gott selbst und seine Gerechtigkeit nicht gleichgültige sondern bedeutungsvolle, und in dem Verlangen nach der Sühne dieser Schuld ist der erste rein ethische Zug, wenn gleich nur als Sehnsucht nach Negation der Negation: es ist darin eine ideale Huldigung dem Rechte der göttlichen Gerechtigkeit dargebracht. Dem Gefühl der Ohnmacht, diese Sühne selbst zu vollbringen, kommt nun die Freudenbotschaft von dem gottgeschenkten Mittler und seiner der göttlichen Gerechtigkeit entsprechenden Gerechtigkeit entgegen, welche, obschon sie zunächst sein persönliches Sein und Haben ist, auch unsere Gerechtigkeit werden will durch den Glauben, der da ist die persönliche Bejahung seiner unsere Stelle vertretenden Liebe, ihrer Gerechtigkeit, Heiligkeit und Kraft. Diese seine Stellvertretung achtet die Persönlichkeit so hoch, daß es ihr nicht darum zu thun ist, sie wegzuschaffen oder in sich zu absorbiren, sondern sie als gerecht darstellen will vor Gott in productiver ihr persönliches Sein bejahender Stellvertretung, wie die Person ihrerseits im Glauben wieder zum bildsamen Kinde wird und sich Christo hingibt um zum Gottesbilde des Kindes Gottes umgestaltet und umgeboren zu werden, in welchem die Gerechtigkeit Gottes nun

Digitized by Google

auch zur persönlichen Darstellung kommt in Versöhnung und Heiligung.

In diesem evangelischen Glauben und seiner zum Gefühl nicht blos der Endlichkeit sondern auch der Unwürdigkeit und Schuld vertieften Demuth einerseits, seiner Heilszuversicht andrerseits, ist nun jenes Auf- und Abwogen der mystischen Gefühle, jener Wechsel der Seelenzustände zum Stehen gebracht, das Leid und die Freude haben in ethischer Vertiefung ihre Ineinanderbildung gefunden, dadurch, daß sie beide auf denselben Gegenstand sich richten, die Gerechtigkeit Christi, die in den geistlichen Tod der Buße, des in Ihm Sichgerichtetwissens zieht, aber nicht ohne zugleich des göttlichen Willens der Erhaltung der Persönlichkeit als einer in Christo versöhnten inne werden zu lassen. Diese Gerechtigkeit Christi gibt zwar die Freude und den Frieden, das Bewußtsein nun erst ein lebenswerthes Leben gefunden zu haben, aber eine Freude auf dem perennirenden Grunde des Bewußtseins der Schuld als einer vergebenen und in Kraft wachsender Heiligung nicht zu erneuernden, damit aus der Glaubensgerechtigkeit die Lebensgerechtigkeit der neuen Person hervorwachse.

Wie bestimmt Luther sich der Versöhnung von Sünde und Schuld zuwendet, das zeigt seine innere Lebensgeschichte, das zeigt schon seine erste These d. J. 1517, wie sein ganzes späteres Wirken. Besonders schlagend tritt das aber hervor, wenn man seine Betrachtung der Passion Christi mit der Mystik, auch der germanischen, vergleicht. [2])

---

[2]) In dem Sermon: „Seht welch ein Mensch" vom Jahr 1518 sagt er: „Wer das Leiden Christi heilsamlich mit Frucht und Nutzen betrachten will, der muß den Affect eines solchen Mitleids anziehen und sich dergestalt in denselbigen einkleiden, als wäre er selbst Christo in dem Leiden zugesellet und litte in seiner Gesellschaft. Was er denn nun höret, das Christus erduldet, da denke und bilde er sichs ein, daß ers neben ihm auch ausstehe. Und wenn es ihm denn zu Muthe sein wird, daß er Schmerzen und Betrübniß fühle, so wisse und glaube er das auf gleiche Weise Christus, wiewol unvergleichlich mehr, eben dergleichen Schmerzen und Leid ausgestanden; und daß er zwar von Rechtswegen Solches

In diesem Heilsglauben hat Luther praktisch zuerst, lehrhaft hernach, subjektiv oder anthropologisch das Mittelalter

leide, Christus aber habe dieses Alles um seinetwillen, wie auch für andere Menschen über sich genommen. (X, 1407. §. 3. 6.) Unsern geistlichen Tod deutet er durch seinen leiblichen an, ja nimmt ihn über sich, tödtet und erduldet ihn. Wie dahero Christus beschaffen ist nach seinem Leiden, so sind wir beschaffen gewesen und so stehts noch mit uns aus nach unserem Geist und Gemüthe oder geistlichen Menschen. Darum sollen wir über uns selbst seufzen und weinen, daß wir mit dem sterbenden Herrn Christo zugleich auch mitsterben. Das Erste und Vornehmste, was uns Christus in seinem Leiden und Sterben zeigt, ist, uns selbst erst recht kennen zu lernen wie wir innerlich beschaffen, was vor Leute wir vor Gott seien. Es ist und bleibet der Beschluß, daß Derjenige Christi Leiden noch gar nicht verstehet, welcher in demselben nicht sich selbsten abgemalt erblicket, und daß der vergeblich und umsonst mit Christo ein Mitleiden hat, welcher nicht aus seinem Leiden lernet mit sich selbst Mitleiden zu haben und sein Elend zu bejammern. Du bist ein Thor, wenn du, indem Christus über dich betrübt ist, also sicher hingehest und dich um dich nicht bekümmerst, als bedürfte es dessen nicht; wenn du dich nur mit dem Mitleiden über Christi Person aufhältst, nicht dich bedauerst, sondern ihn, gleich als wolltest du damit etwas Besseres verrichten, gleich als wäre es besser, wenn du ihn in dir beweintest und beklagtest und nicht dich in ihm." Lc. 23, 28. Apok. 1, 7. (X, 1407. §. 7—10 vgl. v. Jahr 1521 T. XI, 786 ff. und IV, 1740 ff. über Ps. 22.) Der Heiligen Leiden mag man wohl predigen, aber so daß man sie gar unterschiedlich behandle gegen dem Leiden Christi. Vor Zeiten im Papstthum hat man des Herrn Leiden also geprediget, daß man allein angezeiget hat, wie man seinem Exempel nachfolgen solle. Danach hat man die Zeit zubracht mit dem Leiden und Schmerzen Mariä, und mit dem Mitleiden, daß man Christum und seine Mutter hoch beklaget hat, und allein darauf gesehen, wie mans kläglich machte und die Leute zum Mitleiden und Weinen bewegete und wer Solches wohl gekonnt, den hat man für den besten Passionsprediger gehalten. Aber wir predigen des Herrn Leiden also, wie uns die heil. Schrift lehret. Er führt dann aus, daß allerdings Christi Leiden auch sei ein Vorbild des Gehorsams, und wie der Märtyrer Leiden ein Preisen Gottes mit seinem Tode. „Aber über das ist noch eine sonderliche Ursach warum Christus gelitten, nemlich daß er durch sein Leiden die ganze Welt erlösen soll, den Himmel aufschließen, die

Digitized by Google

und seinen Dualismus überschritten, das Alterniren zwischen einer unpersönlich machenden — physischen und magischen Gnade — und einer pelagianischen Subjektivität zum Ende gebracht in der persönlichen Heilsgewißheit aus Gnaden. Er bekennt der edleren Mystik, besonders Tauler und der deutschen Theologie viel zu verdanken und er hat mit Lust in ihrem Quell sich gebadet, besonders in den Jahren vor seinem öffentlichen Auftreten. Aber er weiß in seiner Demuth selbst nicht, wie weit er über sie hinausgeschritten ist; es ist auch sehr die Frage, ob er der Reformator geworden wäre, wenn er nicht den innern Kampf und Glaubenssieg schon vor seiner nähern Bekanntschaft mit ihr durchgemacht hätte. So aber konnte es geschehen, daß er sich in sie hineinlas und wiederum, daß sie ihm für die lehrhafte Gestaltung dessen, was ihm im Glauben gegeben war, wesentliche Dienste leistete durch ihre vom Ballast des kirchlichen Lehrerbes entlastete ursprüngliche Darlegung von Ideen, denen auf dem Grunde der Versöhnung allerdings ihre Berechtigung beiwohnt, wie selbst die spätere Lehre von der Unio mystica noch theilweise anerkennt.

In dem Glaubensprincip Luthers war auch eine höhere Gottesidee eingehüllt: denn im Glauben „siehet der Mensch in das Herz Gottes." Luthers Lehrarbeit ist freilich ganz überwiegend anthropologisch und soteriologisch gehalten: aber mit dem Glaubensprincip war der triebkräftige Keim gesetzt, von dem aus auch die Theologie und Christologie ihre Wiedergeburt in Wiederanknüpfung an die heil. Schrift und die ersten Jahrhunderte zu erwarten haben. Daher ist vor allem hiebei ausführlicher zu verweilen.

Um ein bestimmteres Bild von der Christologie zu gewinnen, wie sie in Luthers Geist lag und wie sie in seinem Sinn auszugestalten wäre, kann nichts besser dienen, als ein Blick in seine geist- und lebensvolle Lehre vom Glauben. Denn mit weit größerem Rechte, als in dem Menschen überhaupt ein Ebenbild Gottes gesehen wird, läßt sich von demjenigen was Luther

Hölle zusperren und das ewige Leben erwerben" (vgl. XIII, 770. v. J. 1534).

Digitized by Google

dem Christen zuschreibt durch Christus, ein Schluß machen auf das, was er an Christus sieht und hat, da ihm Christi innerste Bedeutung darin besteht, nichts für sich behalten, sondern Alles mit den Seinigen gemein haben zu wollen. Man darf wohl sagen, das Bild das er vom wahren Glauben aufstellt, ist durch und durch christologisch gesättigt, und so muß, wie ihm Christus des Glaubens formendes ja immanentes Princip ist, auch Christi Bild aus demselben wiederstrahlen. Es ist dieses zugleich die geeignetste Weise, um zu erkennen, wie leicht, man möchte sagen wie natürlich es für Luther war, die wahre und volle Menschheit für Christus zu behaupten, nicht obschon sondern weil er ihm auch das wahrhaft Göttliche im vollen Maaße zuschrieb. Eine spätere, dürre angeblich orthodoxe (wie die rationalistische) Zeit hat freilich mit den hieher gehörigen Aussagen Luthers sich wenig befreunden können; sie hat Derartiges unter Anklagen gegen einen Joh. Arndt begraben; sie hat die Unio mystica und damit das Christenthum wieder in ein Jenseits gerückt oder überhaupt verworfen. Aber Aussagen dieser Art stammen aus dem Brunnen der Reformation selbst her, da er noch am frischesten sprudelte, da er noch weit offen stand und nicht aus sectenhaft beschränkter Sectenfurcht unter verrostende Schlösser und Riegel gelegt war. Was dabei noch besonders erquicklich ist, besteht darin, daß, wie nahe er auch die göttliche Natur und die menschliche zusammenbringt durch den Glauben, die Darstellung doch immer durch ihren rein ethischen Charakter von Pantheismus sich ferne hält. Die Basis des Ganzen, ja auch die Seele ist ihm, wie in der Christologie so in dem Glauben, die göttliche Liebe und Gnade, die sich erweist durch das Wollen von gottähnlichen, gottesvollen Persönlichkeiten, oder wie er das gerne ausdrückt: von einem Volke Gottes.

Hier verdient schon der Begriff der Kindschaft Erwägung, der bei Luther eine viel wesentlichere Bedeutung hat, als gewöhnlich, am wenigsten ihm in einem bloßen göttlichen Rechtsverhältniß erschöpft ist. [3])

[3]) Vgl. Lutherus Redivivus, d. i. Christenthum Lutheri. Durch Mart. Statius. Stett. 1654, S. 182—327. Aus Luthers Werken ist

Digitized by Google

Das ist das Höheste, sagt er, das er uns gethan und gegeben hat von oben herab, daß er uns gezeuget und zu seinen Kindern gemacht hat, daß wir sind und heißen von Gott geborne Kinder; nicht durch Natur, oder Werk und Gesetz, sondern durch den Glauben an das Wort und durch unsichtbare göttliche Kraft des heil. Geistes, so durchs Wort wirket. Das läßt sich nicht flicken und schnitzen: ein Christ soll sein ein solcher Mensch, der es von Geburt habe, es gehören neue Menschen dazu, die da heissen geborne Kinder Gottes. Was ist aber ein christlich Wesen, denn ein Anfang des ewigen Lebens? Wirst du aber dich für Gotteskind ausgeben und bekennen solchen Glauben, so wird Kaiphas für großem Gottesdienst sein Kleid zerreißen und über dich schreien: Blasphemasti, und die andern Alle mit ihm: Reus est mortis, denn er hat sich Gottes Kind gemacht; kreuzige ihn! (KP. Neujahrstag. Schluß.)

Dieser neuen Geburt sind alle Menschen gleich bedürftig; alle sind aber auch in ihr betrachtet gleich. „Siehe so tapfer gehet die Schrift mit diesem Ding um! Ist alles lebendiges Ding, nicht unnütze Theiding. Weil wir nu neugeborene Gotteskinder und Erben sind, so werden wir St. Paul, St. Peter, unser lieben Frauen und allen Heiligen gleich in der Würde und Ehre.“ Wie können wir größern Ruhm und Trotz haben im Himmel und Erden, denn daß wir der höhesten Majestät Kinder heissen und Alles haben was er ist und hat und, wie St. Petrus herrlich rühmet, daß wir sind Mitgenossen worden der göttlichen Natur? Denn wiewohl wirs nicht natürlich sind, als Christus, so sind wir doch derselbigen Ehren theilhaft. Christus ist Luthern das Gotteskind, welches sich dem Glauben hingibt, damit wir bekleidet gehen mit göttlicher Kindschaft. Dieses Kind ist ihm das formende Princip, das zahlose Kinder formirt durch Wort und Glauben.

Was ist aber diese göttliche Natur, deren wir theilhaft werden durch Christus? „Diß ist ein solcher Spruch, sagt er,

zu obiger Zusammenstellung Walch T. XI. XII. XIII. besonders seine Kirchenpostille und die Freiheit eines Christenmenschen zu vergleichen.

Digitized by Google

deßgleichen nicht stehet im Neuen und Alten Testament, wiewohl es bei den Ungläubigen ein gering Ding ist, daß wir der göttlichen Natur selbst Gemeinschaft sollen haben." Diesen Spruch zu erklären geht er nicht aus von dem absoluten Sein oder Gottes Unermeßlichkeit und ähnlichen Eigenschaften, sondern was wohl zu beachten ist, er sieht als das Innerste Gottes seine geistigen und ethischen Eigenschaften an. Darin erst sieht er dem Menschen das Höchste und Beste gegeben, damit ist zugleich alles Pantheistische ausgeschlossen. „Gottes Natur, sagt er, ist ewige Wahrheit, Gerechtigkeit, Weisheit, ewig Leben, Friede, Freude und Lust und was man gut nennen kann. Wer nun Gottes Natur theilhaftig wird, der überkommt das Alles, daß er ewig lebt, und ewigen Frieden, Lust und Freude hat und lauter, rein, gerecht und allmächtig ist wider Teufel, Sünd und Tod. Darum so wenig man Gott kann nehmen, daß er nicht das ewige Leben und ewige Wahrheit sei, so wenig kann mans auch euch nehmen. Thut man euch etwas, so muß mans ihm thun."

K. Post. Sonnt. nach Christtg.: „Wenn das Kain höret, so segnet er sich mit Händen und Füßen und sagt für großer Demuth: „„Ei behüt mich Gott für der greulichen Ketzerei und Vermessenheit. Sollt ich armer Sünder so hoffährtig sein und sagen, ich sei Gottes Kind? Nein, nein, ich will mich demüthigen, als armen Sünder erkennen."" Diese laß fahren und hüte dich für ihnen als für den größesten Feinden des christlichen Glaubens und deiner Seligkeit. Wir wissen auch wohl daß wir arme Sünder sind, aber hie gilts nicht ansehn was wir sind und thun. Wir reden nicht von unserer Natur, sondern von Gottes Gnaden. Dünket es dich groß sein, daß du Gottes Kind seiest, Lieber! so laß dichs auch nicht klein dünken, daß Gottes Sohn kommen ist, von einem Weibe geboren, und unter das Gesetz gethan auf daß du ein solch Kind würdest." —

K. Post. am Ostertag: „Ja der Mensch entsetzet sich dafür und muß für ihm selbst erschrecken, daß er soll solcher Ehre und Herrlichkeit sich vermessen. Aber wie soll man denn thun? Es ist genug und allzuviel an Dem das ich wider ihn gethan habe und mich zum Schalk gemacht. Sollt ich ihn darob auch noch zum

Digitized by Google

Lügner und Schalk machen und diese tröstliche Predigt verläugnen und lästern? Da sei Gott für! — Bin ichs nicht würdig, so bin ichs aber nothdürftig. Und ob ich das auch nicht wäre, so ist doch Gott würdig, daß ich ihm die Ehre gebe und ihn für einen wahrhaftigen Gott halte. Sollt ich aber nicht gläuben, so thue ich ihm die höchste Unehre wider das erste Gebot, daß ich ihn für einen Lügner und nichtigen Gott halte.“

Besonders lehrreich spricht er sich hierüber in der Festpostill von der Taufe Christi aus. Das Wort: Du bist mein lieber Sohn, sei nicht um Christi willen gesprochen, denn er sei auch ohne das Sohn gewesen und habe es gewußt, sondern um unsertwillen, die wir wohl das Wort aber noch nicht das Wesen haben. Sieh auf und höre zu! Das Wort lehret uns Christum erkennen, in welcher Erkenntniß alles Heil stehet. Wie das? Es sagt, daß er Gottes Sohn sei und gefalle seinem Vater wohl. Mit dem Worte machet Gott aller Welt Herze lachend und fröhlich und durchgeußt alle Kreatur mit eitel göttlicher Süßigkeit und Trost. Wie so? Ei wenn ich das weiß und gewiß bin, daß der Mensch Christus Gottes Sohn ist und dem Vater wohl gefället, so bin ich auch gewiß, daß Alles was er redet und thut, das ist eitel liebes Sohnes Wort und Werk, welches aufs Allerbeßt Gott muß gefallen. Nun thut und leidet und redet er Alles mir zu Gute. Wie könnte nun Gott sich mehr ausschütten und lieblicher oder süßer dargeben, denn daß er spreche, es gefalle ihm herzlich wohl daß sein Sohn Christus so freundlich mit mir redet, so herzlich mich meinet, und so mit großer Liebe für mich leidet, stirbt und Alles thut? Meineſt du nicht, so ein menschlich Herze recht fühlet solch Wohlgefallen Gottes an Christo wenn er uns so dienet, es müßte für Freuden in hunderttausend Stück zerspringen? Denn da würde es sehen in den Abgrund des väterlichen Herzens, ja in die grundlose und ewige Güte und Liebe Gottes die er zu uns träget und von Ewigkeit getragen hat? Aber wir sind zu kalt und zu hart; das Fleisch ist zu schwer auf unserem Halse, sonst würden wir ohn Zweifel in solchem Worte sehen, daß Himmel und Erde voll Feuers göttlicher Liebe, voll Lebens und Gerechtigkeit, voll

Digitized by Google

Ehre und Lob wäre, daß dagegen die Hölle mit ihrem Feuer, mit Tod und Sünde nichts wäre, denn ein gemahlet Ding. —

Also siehest du, daß Gott mit diesen Worten Christum in sich zeucht und sich in Christum — und wiederum mit denselbigen Worten beide, sich selbst und Christum — seinen lieben Sohn ausschüttet über uns, und sich in uns geußt und uns in sich zeucht, daß er ganz und gar vermenscht wird und wir ganz und gar vergöttet werden. Wie so? Also. Weil Gott spricht, es gefalle ihm wohl, was Christus ist und thut, so führen dich die Worte dahin, daß du Gottes Wohlgefallen und sein ganz Herz in Christo siehest in allen Worten und Werken, und wiederum Christum siehest im Herzen und Wohlgefallen Gottes und fand die Beiden ineinander aufs Allertiefest und Höhest. Weiter, weil denn Christus, das liebe und angenehme Kind in solchem Wohlgefallen und im Herzen Gottes gefasset mit all seinem Reden und Thun dein ist und dir damit dienet, so bist du gewißlich auch im selbigen Wohlgefallen und ebenso tief im Herzen Gottes als Christus und wiederum Gottes Wohlgefallen und Herz ebenso tief in dir, als in Christo, also daß nun du und Gott sammt seinem lieben Sohn in dir ganz und gar ist und du ganz und gar in ihm bist, und alles mit einander ein Ding ist, Gott, Christus und du. Dahin gehen viele Sprüche im Ev. Johannis, als Joh. XII. XIV. XVII.

Er will daß wir seien wo Er ist. Wo ist er? Im Wohlgefallen Gottes, im Abgrund seines Herzens. Da sind auch wir, so wir Christum kennen und lieben. Da sind wir ja, meine ich, sicher genug.

Der Mensch, sagt er anderwärts, muß mehr denn Mensch werden, soll er fromm werden. Ein Mensch mit Gnaden geholfen, ist mehr denn ein Mensch, ja die Gnade Gottes macht ihn gottförmig und vergöttet ihn, daß ihn auch die Schrift Gott und Gottessohn heißt (Festpost. am Tage Petri und Pauli). Ist das nicht über die Maaßen groß? Noch hat ers auch in der Schrift gesagt (Joh. X. 34). Das ist das Werk des Priesterthums Christi. Sein Name wird unser Name — wir werden getauft auf seinen Namen, also daß aus seinem und

Digitized by Google

unserm Namen Ein Name wird. Davon wir Gottesvolk, Gottesdiener, Gotteserbe, Gottesreich, Gottestempel heißen.

Luther sieht den Glauben nicht blos als etwas Formales und als bloße Eigenschaft, sondern als etwas Substantielles, gleichsam Gotthaftes an, weil und sofern er an Gott haftet und Gott in ihm. Im Glauben ist göttliches Sein menschliches geworden, nachdem das Menschliche sich geöffnet hat für das Göttliche. Der Glaube ist in dem Stand der Unio mystica, des Vereintseins mit Gott, zugleich aber ist er des Menschen wahres Dasein, die Wahrheit der Menschheit. Denn so ist der Mensch beschaffen, daß er nur durch Vereinigung mit dem, was über seine unmittelbare Beschaffenheit hinaus ist, mit dem Göttlichen, seinem eigenen Wesen oder Begriffe genügt. Dieses Höhere vernichtet nicht, sondern bestätigt die menschliche Persönlichkeit.

Doch auch im Einzelnen sieht er in des Glaubens Entstehung, Wesen und Früchten eine Analogie oder ein Abbild der Christologie: weil in beiden Fällen Göttliches menschlich, Menschliches göttlich wird. Wie Christi Menschheit, so empfängt auch der Glaube eine Communicatio göttlicher Idiome weil er Christum, diese oberste Macht der Einigung des Göttlichen und Menschlichen in sich aufgenommen.

a. Die Entstehung des Glaubens. [4])

Wenn wir erkannt haben, daß Christus im Vater ist und der Vater in ihm, so werden wir hernach weiter kommen, und auch erkennen, wie wir in ihm sind und er in uns. Eines (das Erkennen Christi im Vater, sowie unsrer in Christus) gehet über sich, das Andere (seiner in uns) unter sich. Denn wir müssen zuvor in ihm sein, mit alle unserem Wesen, Sünde, Tod und Schwachheit, und wissen daß wir vor Gott davon gefreiet und erlöset und seelig gesprochen werden durch diesen Christum. Also müssen wir uns über uns und außer uns in Ihn schwingen, ja gar und ganz in ihm verleibt und sein eigen sein, als die auf ihn getauft sind und sein heilig Sacrament darauf empfahen. Dadurch verdienet sich Sünde, böß Gewissen,

[4]) Bei Statius l. c. S. 265 ff.

Digitized by Google

Tod und Teufel, daß ich kann sagen, ich weiß von keinem Tod und Hölle. — Denn ich weiß ja, daß wie Christus im Vater ist, also ich auch in Christo bin. Das ist das erste Hauptstück, dadurch der Mensch außer und über sich in Christum fähret. Darnach gehet es wieder von oben herab. Also wie ich in Christo bin, also ist wiederum Christus in mir. Ich habe mich Sein angenommen (assumpsi eum) und bin in Ihn gekrochen aus der Sünde u. s. w., so erzeigt Er sich wieder in mir und spricht: gehe hin, diene dem Nächsten, Ich will in dir sein und Alles thun; was du thust das will Ich gethan haben, allein sei getrost, keck und unverzagt auf Mich und siehe daß du in Mir bleibest, so will Ich gewißlich wiederum in dir sein."

„Summa, durch das Wort werden wir Christo eingeleibt, daß alles was er hat unser ist, und wir uns sein annehmen können, als unseres eigenen Leibes. Wiederum auch er alles dessen was uns widerfährt sich annehmen muß, daß uns weder Welt, Teufel, noch kein Unglück schaden noch überwältigen kann. Denn es ist keine Gewalt auf Erden so groß, die wider diese Einigkeit etwas vermöge. Aber damit gehet der Teufel um, daß er uns diß Band zertrenne und durch seine Tücke vom Worte reiße." „Wie die leibliche Speise sich verwandelt in des Menschen Wesen, also daß sie ihre Gestalt verleuret und zu Blut und Fleische wird: also auch wenn die Seele Gottes Wort von Christo mit dem Herzen fasset und zu sich nimmt, so bleibt der Glaube nicht müßig, sondern durcharbeitet und verwandelt den Menschen, daß er gar in Christus eingeleibet wird und Christus in ihm. Wie geht nun solche Verwandelung und Einverleibung zu? Zum Ersten der Glaube, auf diese Predigt gegründet, hält sich nicht an einen geistlichen Leib, sondern an das natürliche Fleisch und Blut, glaubt daß es Gottessohnes Fleisch und Blut sei, für uns hingegeben und vergoßen d. h. sein Fleisch und Blut Essen. Darnach folget dann der hohe reiche Wechsel, daß er in uns und wir in ihm bleiben. — Er wird mit allen seinen Gütern mein, und ich mit allen Sünden und Unglück werde sein Leib. Denn bleibet er in mir, so muß ich Alles haben, was er ist und hat, ewiges Leben, Gerechtig-

Digitized by Google

keit und Weisheit, Stärke, Gewalt und die Güter allzumal, der kein Ende noch Zahl ist, daß ich mich ihrer unterziehen und anmaßen mag als meiner eigenen. — Wiederum, bleibe ich in ihm, so muß folgen, wie gebrechlich ich bin, wie ich strauchle und fehle, kann mirs nicht schaden. Denn ich werde mit meinen Sünden und Schwachheiten von und in der ewigen Gerechtigkeit und Stärke getragen."

„Christus ist Gottes Gnade und Barmherzigkeit, Gerechtigkeit, Wahrheit, Weisheit, Stärke, Trost und Seeligkeit, uns von Gott gegeben ohn allen Verdienst: Christus sage ich, nicht (als etliche mit blinden Worten sagen) causaliter, daß er Gerechtigkeit gebe, und bleibe er draußen, denn die ist todt, ja sie ist nimmer gegeben, Christus sei denn auch selbst da."

b. Das Wesen dieser Vereinigung beschreibt er[5]) weiter so: „sie machet aus uns neue Creaturen, so jetzt andere Sinne, Herz und Gedanken kriegen. Summa, Grund und Boden meines Herzens wird verneuert, daß ich gar ein neu Gewächs werde, gepflanzet in den Weinstock Christum und aus ihm gewachsen. Denn meine Heiligkeit, Gerechtigkeit und Reinigkeit kömmt nicht aus mir, stehet auch nicht auf mir, sondern ist allein aus und in Christo welchem ich eingewurzelt bin, durch den Glauben — und bin nun ihm gleich und seiner Art, daß beide er und ich einerlei Natur und Wesens sind, und ich in und durch ihn Früchte trage, die nicht mein, sondern des Weinstocks sind."

„Man soll vom Glauben recht lehren nemlich also: daß du durch denselben mit Christo verbunden und vereiniget werdest, daß aus dir und ihm gleich als eine Person werde, welche sich von einander gar nicht scheiden noch trennen lasse, sondern Christo immerdar anhange und mit aller Freudigkeit getrost sagen möge: Ich bin Christus: nicht persönlich, sondern Christi Gerechtigkeit, Sieg, Leben und Alles was er hat, ist mein eigen; und daß Christus wiederum sage: Ich bin dieser arme Sünder, das ist, alle seine Sünde und Tod sind meine Sünden und mein Tod, sintemal

---

[5]) Vergl. Statius l. c. S. 270. Walch VIII, 306. 350. 358. 1906 f. Kirchenpost. zum Pfingsttag.

Digitized by Google

er durch den Glauben an mir hanget, und ich an ihm: daher St. Paulus spricht, wir sind Glieder von Christi Leib, von seinem Fleisch und von seinem Gebeine. — Derowegen wann du in diesem Handel deine und Christi Person von einander scheidest, so bist du schon unter dem Gesetz und lebest nicht in Christo."

„Da er sagt: ich und der Vater wollen Wohnung bei ihm machen, folget aus der Gnade und Liebe Gottes, daß der Menschen Herz werde ein Thron und Stuhl seiner erhabenen Majestät, der muß sein besser und edler denn Himmel und Erden 1. Cor. 3; 2. Cor. 6. — Siehe nun welch ein groß Ding sei der Mensch welcher ein Christ ist: ein rechter Wundermensch auf Erden, der vor Gott mehr gilt denn Himmel und Erden, — in dem Gott Alles und Alles ist, und er in Gott alles vermag und thut, aber vor der Welt gar hoch und tief verborgen und unbekannt."

c. Die Früchte dieser Vereinigung.

Wer in der Liebe bleibet, der bleibet in Gott, und thut eitel solche Werke, die Gott selbst thut. Ist nicht mehr ein lauter Mensch, — und besser denn Sonn und Mond, Himmel und Erden. Denn Gott selbst ist in ihm und thut solche Dinge das kein Mensch noch Creatur thun kann.

Das ist die schöne Verheißung von der überschwenglichen Herrlichkeit der Christen, daß sich Gott ihnen so tief herunter gibt und so nahe zu ihnen thut, daß er nirgend anders als in ihnen und durch ihr Wort und Werk, Mund und Hand, sich erzeigen, sehen und hören lassen will. — Aus Christo und dem Christen wird ein Leib, daß dieser kann recht Früchte bringen, nicht Adams oder seine eigenen, sondern Christi. Sein Mund und Zunge, damit er Gottes Wort handelt und bekennet, ist nicht sein, sondern Christi Mund und Zunge, seine Hand mit der er wirket und dem Nächsten dienet, das ist seines Herrn Christi Hand. Hier ist zu merken daß Gott, der alleine Alles gemacht hat, auch selbst Alles regieret, auch alleine alles Zukünftige weiß, doch hat zu sich genommen beide seine Engel und uns Menschen, durch welche er will regieren, daß wir mit ihm wirken und er mit uns. Denn wiewohl er könnte ohne uns regieren, so will er es doch durch uns thun.

Digitized by Google

Kein Wunder, daß sich für Luther nun auch andere Aehnlichkeiten zwischen Christus und den Seinigen herausstellen. *) Christi Geburt und die des Glaubens hat eine wesentliche Aehnlichkeit, wie denn im Glauben Christus in uns geboren wird, oder, in anderer Wendung, wir werden ihm eingeleibt, sein Leib. Denn „Christus hat die Gaben nicht empfangen in sich und für sich allein, sondern sie in die Menschen auszugießen, wie denn geschehen ist am Pfingsttag und hernach vielmal.“ Christus ist der Sohn, die Gläubigen durch ihn Kinder Gottes, theilhaftig der göttlichen Natur, so daß sie durch ihn seiner Art, mit ihm einerlei Natur und Wesens sind. Denn was Christus ist und hat, wiederholt Luther unzählige mal, das ist des gläubigen Menschen eigen, dadurch, daß er sich zu eigen nahm, was unser ist.

Christi Geburt, wie wunderbar sie ist, sie wird „ausgetheilet durch das Wort. Das ist die Weise und Maaß rein zu werden von unserer elenden Adamsgeburt.“ So haben wir denn auch Theil an Christi Gewalt und Königthum. Ein Christenmensch ist aller Dinge mächtig. Gott thut was er will, indem er will was Gott will. Er hat die wahre Weisheit, denn er siehet in das offene Herz des Vaters. Wie will man denn für unmöglich ansehen, daß der Mann Christus Jesus aller Dinge mächtig sei? oder daß er auch auf Erden im Himmel war? Waren doch selbst die Apostel auf Erden doch im Himmel. Und die Christen allesammt, sofern sie ergreifen die unaussprechlichen ewigen Güter, sofern haben sie auch durch den Glauben, ihr Wesen und Wandel im Himmel.

Nicht minder aber sind die Gläubigen auch gekreuzigt, gestorben und begraben mit Christus. „Es reimet sich nicht, daß wir wollten in dem alten sündlichen Wesen bleiben, die wir getauft und Christen sind. Denn dasselbige ist schon mit Christus gekreuziget, das ist: das Urtheil der Verdammniß und Todes ist darüber gesprochen und gegangen. Die Christen sind schon zwei-

*) Bei Statius, S. 257—259. 270. 393 ff. 327. Walch T. V, S. 996. X, 1363. Kirchenpost. zum Christtag und 6 Trin.

Digitized by Google

fältig gestorben einmal geistlich, der Sünde, zum anderen auch in Beziehung auf den leiblichen Tod, dem sie in Christo gleichsam abgestorben sind; denn „der Tod, der nun noch übrig ist, ist für sie nur noch ein gemahlter Tod.“ „Sie leben aber auch schon eines anderen Lebens durch Christi Auferstehung, dadurch sie im Glauben Ueberwindung der Sünde und des Todes, ewige Gerechtigkeit und Leben haben. So wir nun solches haben durch die Taufe, so muß auch folgen, daß wir nicht mehr der Sünde leben, die noch in unserem Fleisch und Blut in diesem Leben sich reget, sondern immer dieselbige auch tödten, daß sie keine Kraft und Leben in uns habe, so wir anders wollen erfunden werden in dem Stande und Leben Christi, der der Sünde gestorben und sie durch seinen Tod und Grab getilget und begraben, wie durch die Auferstehung Leben und Sieg über Sünde und Tod erworben und durch die Taufe gegeben hat.“

„Wir müssen glauben, daß wir auch in dem Resurrexit stehen und gefasset sind, daß schon unsere Auferstehung und Leben in Christo angegangen ist, so gewiß als wäre es schon gar geschehen; nur daß es noch verborgen ist. Wir müssen bekennen und sagen, wenn wir selber sterben sollen: das beste Stück an der Auferstehung ist schon geschehen, Christus das Haupt der ganzen Christenheit ist durch den Tod hindurch und von den Todten auferstanden. Zudem ist das fürnehmste Stück an mir, daß meine Seele auch hindurch ist durch den Tod und mit Christo im himmlischen Leben.“ [7])

Auch dahin endlich erstreckt sich die Aehnlichkeit, daß die Gläubigen die neue aus Gott geborene Persönlichkeit, die sie sind, dahin geben und verwenden in der Liebe zum Nächsten. [8]) Das nennt Luther das Zeichen davon, daß das Kind Christus innen ist, so wir uns auch unter einander unser selbst annehmen, so wir anziehen und kleiden uns in unseres Nächsten Fleisch, und thun ihm, wie uns Gott in diesem Christo thut. Und das ist auch eine geistliche Geburt und ein geistlich Mensch-

[7]) Hauspost. am Osterabend. XIII, 1090.
[8]) XI, 2708 ff.

Digitized by Google

werden; denn auf diese Weise werden wir unter einander selber geboren. Die Schrift nennet den Nächsten unser Fleisch, denn Gott will haben, daß ich mich seiner soll annehmen (assumere) nicht anders denn als wäre es mein eigen Fleisch und Blut, mein eigner Leib. Christus hat unser Fleisch angezogen, das doch voll Sünde ist, und allen Jammer und Unglück gefühlet, hat sich nicht anders gehalten vor Gott seinem Vater, denn als hätte er selbst die Sünde vollbracht die wir alle gethan haben und als „hätte er dieses alles verdienet, was wir haben verdienet. Phil. 2.“ —

„Die Natur macht aus Einem Fleisch viel Fleisch und viel Leiber; der heil. Geist macht Ein Fleisch und Einen Leib aus viel Fleisch und vielen Leibern. So weit die Natur Fleisch und Blut von einander bringet, also nahe und viel näher füget sie der Geist zusammen. Darum muß ich meinem Nächsten dienen als thäte ich es mir selbst. — Wenn ich nun solches mit Werken erzeige, so ist es ein gewiß Zeichen, daß Christi Geburt in mir Kraft und Raum hat, und so viel in uns sich mehren solche Werke christlicher Liebe, so viel mehret sich auch Christus in uns. — Also erkennet man wie Christus unser sei und wie er mit uns eins sei worden durch den Glauben, damit er uns Menschen auch in einander flechte, also daß wir alle auch Ein Fleisch und Leib werden, wie er Ein Leib und Fleisch mit uns ist. Das zeiget an die leibliche Ehe, davon Gott sprach: es werden zwei sein Ein Fleisch. 1. Mos. 2. Ephes. 5. Wenn wir Alle ein Leib werden, so werden wir auch mit Christo geeiniget durch eine geistliche Ehe, das ist, wir werden alle seine Bräute und er wird uns am jüngsten Tage setzen zu richten mit ihm die ganze Welt.“ [9])

Durch den Glauben an Christus setzt sich also nach Luther beides fort, die „Vermenschung Gottes“ und „die Vergöttung des Menschen;“ so zwar, daß man sagen muß, seine ganze Lehre vom Glauben ist von christologischen Zügen durchwoben. Nie vergißt er dabei, den Unterschied hervorzuheben, daß wir durch die Gnade werden was Christus von Natur ist;

[9]) Festpost. in der Frühchristmeß.

Digitized by Google

ferner, was ebenso wichtig (da auch Luther die Zeit erhofft, wo der alte Adam, unsre erste Geburt nicht mehr nachwirkt), daß wir Alles nur haben in Gemeinschaft mit Christus und durch ihn. Keineswegs aber ist es seine Meinung, daß in dieser Gemeinschaft mit dem Haupte wir unpersönlich seien, oder die göttliche Natur und ihre Güter nicht in uns, nicht als eigene haben, sondern nur darauf besteht er mit Recht, daß Das nicht „wachse aus unserem Garten, nicht quille aus unserem Brunnen," obwohl es uns speiset und tränket und so unser wird und uns umwandelt. Wie viel weniger, das läßt sich zum Voraus abnehmen, wird für Luther die Menschheit Christi nur als selbstloses unpersönliches Organ dagestanden haben. Gerade für ihn war ja gar kein Bedürfniß vorhanden, die menschliche Seite der göttlichen gegenüber zu verkürzen, da er auch der menschlichen Natur überhaupt eine so tiefe und wesentliche Empfänglichkeit und Bedürftigkeit für Gott zuschreibt. Zugleich kann wohl das Dargelegte recht schlagend zeigen, wie eine andere Christologie, die nur den Unterschied der Naturen betonte, von der Lebensbeziehung aber zwischen dem Göttlichen und Menschlichen wenig oder nichts übrig ließ, zum voraus auch für seinen Glauben etwas Fremdartiges und Störendes haben mußte. Denn die Mystik seines Glaubens mußte dadurch afficirt und abgestoßen werden. Aber auch auf eine Folgewidrigkeit im spätern Sprachgebrauch der lutherischen Kirche werde von hier aus noch geblickt, durch den die Christologie gegen die Lehre vom Glauben, wider Luthers Sinn und Geist, verkürzt ward. Daß wir durch den Glauben theilhaft werden der göttlichen Natur und zwar so, daß das, was dieser Natur Inhalt ist, dem gläubigen Menschen zu eigen werde, ja wesentlich zu der neuen, der wahren Menschheit gehöre, das konnte und wollte man im Angesicht des neuen Testaments und der Lehre Luthers vom Glauben noch längere Zeit hindurch nicht läugnen, wie die Lehre von der Unio mystica beweist. Dagegen in der Lehre von Christi Person wird auffallender Weise [10]) von diesem Sprachgebrauch der, wie

[10]) s. unten.

Digitized by Google

Luther wohl weiß, wie „der neue“ so der höhere ist, abgegangen. Denn von nur zu Vielen wird in der lutherischen Kirche — ohne Zweifel aus falscher Rücksicht auf Gegner, später wiederholt, daß der Menschheit Christi nur die Eigenschaften, nicht die Natur Gottes, zu eigen geworden seien. Weit richtiger sah auch hier Luther. Er nennt, wie wir sahen, Eigenschaften seine Natur, und was besonders treffend ist, er bezeichnet als die Natur oder das Wesen Gottes vor Allem die geistigen und ethischen Eigenschaften; und da diese ebenso mittheilbar als mittheilsam sind, kann er so, wie er thut von der Einheit des Göttlichen und des Menschlichen im Glauben reden.

Aber Luther hat nicht blos die Anthropologie von dem Heilsglauben aus umgestaltet, sondern auch für die Christologie Bedeutendes gegeben. Es finden sich in seinen Schriften, zumal in seinen früheren, die reichsten und tiefsten christologischen Gedanken, welche noch gar nicht alle in diejenige Ausprägung der Lehre übergegangen sind, die nachher zur kirchlichen geworden ist.

Es ist daher der Mühe werth wie nothwendig, diese Anfänge wo Luthers Gemüthstiefe und spekulativer Geist in einer unendlich reichen und doch einheitlichen charaktervollen christologischen Anschauung frei waltet, — von der späteren Lehrform zu unterscheiden.

Vor Allem gehört hieher eine Abhandlung von Christo als dem Worte aus d. J. 1515. [11]) Hier schließt er sich nicht [12]) an den Lehrtropus der Zweinaturenlehre oder gar eines wesentlichen Gegensatzes der Naturen an. Im Gegentheil ist es die innigste Einheit von Gottheit und Menschheit, die er anschaulich zu machen sucht. In Kraft der Vereinigung hat man von dem Wort nicht blos zu sagen, daß es Fleisch habe, sondern auch daß es Fleisch sei. Andrerseits gleichwie das Wort Gottes ist Fleisch worden, also auch das Fleisch gewißlich muß

[11]) Walch XII, 2144 ff. Besonders S. 2158—2167. Latein. bei Löscher vollstd. Reform. Akten I, 231 ff. Vgl. ferner aus dem Jahr 1521 die Christtagspredigt vom Wort in Gott; XI, 216. Ueber Joh. I, 1—14. VII, 1390.

[12]) Vgl. auch XI, 2730 ff. (Kirchenpostill).

Digitized by Google

Gott werden. Denn darum wird das Wort Fleisch, daß das Fleisch das Wort werde. Darum wird Gott Mensch, daß der Mensch-Gott werde. Darum wird die Kraft schwach auf daß die Schwachheit stark werde. Aber wie geht Beides zusammen, Menschheit und Gottheit? Er antwortet, auf Aristoteles sich berufend: So, wie Materie und Form. Jene strebt nach dieser, und trägt ein Verlangen nach dieser (die Menschheit nach der Gottheit); sie ist wohl etwas in sofern sie subsistirt, aber in sofern sie ein Verlangen trägt nach ihrem Objekt, ist sie ohne ihr Objekt ein bloßes Vermögen, ja ein Nichts und wird erst etwas alsdann, wann sie ihr Objekt erreicht: so daß dieses ihr Sein ist und ihr Actus ohne den sie nichts wäre. [13])

Aber eine ähnliche Tendenz (Intentio) wie die der Materie zur Form, sucht er von der Form oder Gottheit nachzuweisen in Beziehung auf die Menschheit. Gott dürfe nicht gedacht werden als bloßes Sein, sondern Gott sei auch ein ewiges Herfürbringen. Das Hervorgebrachte sei Gottes Wort, darin vervielfältige sich Gott. Schon alle Kreatur, die sogenannte leblose, die belebte, empfindende, verständige und vernünftige habe es an sich, sich zu bewegen, sich selbst zu zeigen und zu erwecken, gleichsam ein Wort von innen hervor zu bringen, das sie zuvor nicht war. Im Wachsen, Blühen und Früchtebringen gehet das Belebte gleichsam aus sich selbst hervor, gibt etwas von sich und kommt zu einem Dasein darin es vorher nicht war, vermehret und vervielfältiget sich in sich selbst, gehet aber doch von sich selbst nicht ab, ja bleibet Ebendasselbige. Und so gehet es auch in Gott. Er bleibet auf eine unaussprechliche Weise Ebenderselbige und vervielfältiget sich indem er sich selbst erkennt, indem er redet, verstehet, empfindet, ausläßet und wirket. Ja wenn er nicht derselbe bliebe, so könnte er sich nicht vervielfältigen: sondern es wäre nur das andere Ding dazu er geworden wäre. Bestimmter stellt er dieses so dar: In Gott ist ewige Bewegung, ewiger Gedanke. Die ewige Bewegung, der ewige Gedanke in Gott ist das Wort das er mit sich selbst redet und spricht in seinem

[13]) S. 2166 f.

Digitized by Google

Herzen, sein Rath, Weisheit, Urtheil und Gedanke. So ist auch im Menschen ein innerlich Wort und das ist vollkommener als das äußere, das nicht immer das Herz bewegen kann, wie das innere Wort thut, welches, wenn wir in Anderer Herz es schicken könnten, sie bewegen würde wie uns selbst. Wie nun aber dieses innere Wort inwendig im Menschen bleibet und doch kann offenbaret werden leiblich, so bleibet auch das innere Wort Gottes bei Gott und ist Gott, (auch wenn es äußerlich wird). Es könnte losgelassen werden von Gott, abgesondert und mit Anderem vermischt, wenn es nicht Gott wäre: so aber nicht. (Das Aeußere ist Aeußeres des Innern, das bleibet, auch indem es offenbar wird.) Aber es wird nicht ausgelassen anders als vereinigt mit dem Fleisch oder der Menschheit, welche ist das sichtbare Wort oder Werk Gottes, darin Gott zeiget was Christus für Meinung und Gedanken habe.

Das innere Wort scheinet in nichts unterschieden zu sein vom äußern, außer daß dieses das innere Wort in der Bewegung ist. Christi sichtbares Fleisch oder Menschheit ist gleichsam die Stimme im Verhältniß zum innern Wort. Dieses hüllet sich in die Stimme, um, obwohl es nur Ein Wort ist, ausgestreuet zu werden unter Viele und viele Ohren zu füllen. So wird auch Christus, das Wort aus allerhöchstem Munde, in die Stimme d. h. sein sichtbares Fleisch eingehüllet, unter Viele ausgestreuet und füllet ihre Ohren durch das Gehör der Predigt vom Glauben, und steiget so Christus durch die Predigt herab auf alle Völker, gleichwie der Regen herabsteiget. Darin daß das innere Wort Gottes zum äußeren geworden ist, gieng es über in eine Bewegung aus sich heraus, ward was es nicht war das Unsrige annehmend, damit er uns das Seine gebe, so wir das Wort annehmen und durch den Glauben demselben anhangen. Durch solche Vereinigung mit dem Wort durch den Glauben gelangen wir dahin, daß von uns gesagt wird nicht allein, daß wir das Wort haben, sondern auch daß wir das Wort sind, gleichwie Christus nicht blos das Fleisch hat, sondern auch ist. Denn, „wer dem Herrn anhanget ist Ein Geist mit ihm“ und also ist ein jeglicher der aus dem

Digitized by Google

Geist geboren ist. Was vom Geist geboren wird das ist Geist (1. Cor. 3, 16. 17. Joh. 3, 8. 6.) und der Apostel sagt, daß wir in ihm sind die Gerechtigkeit, die vor Gott gilt. Gleichwie wir demnach genannt werden ein Geist, die Gerechtigkeit, die Wahrheit, die Heiligung und das Reich, also heißen wir auch das Wort, die Weisheit und die Kraft; denn wenn wir auch annehmen das Wort, uns selbst verlassend und erniedrigend, nichts von unserem Sinn behalten sondern ganz verläugnen, so werden wir ohne Zweifel das was wir annehmen und wenn wir an diesem Wort hangen und durch dasselbige gefangen sind, sind wir das ganze Wort, nicht actu zwar in dieser Zeitlichkeit, auch nicht substantialiter, sondern insofern unser Verlangen ein blos Vermögen an sich, ja ein Nichts ist ohne das Objekt (s. o.), das Objekt also unser Sein und unser actus ist.

Luther denkt also hier die Sache so, daß zwar das Wort Gottes und die Menschheit eine Zweiheit sind, insoferne sie als für sich subsistirend können gedacht werden, sowie daß sie nicht sich selbst verlassen oder verlieren durch Verwandlung in das Andere, die überall nicht Statt findet. Aber es ist in der Gottheit eine Bewegung aus sich heraus, die ohne Selbstverlust nach der Menschheit als ihrem Ziel (Objectum) verlangt, nicht minder in der Menschheit ein gleiches Verlangen nach der Gottheit oder dem Wort. Das einemal ist die Menschheit die Forma, welche Gott als der Inhalt liebend suchet: und so hat Gott nicht bloß Fleisch oder Menschheit, sondern wird und ist Mensch. Das anderemal ist die Menschheit die Materia, und verlanget nach der Gottheit als ihrem Ziel, wie die Materie begehret und strebet nach ihrer Form und so wird der Mensch Gott. Beide, Menschheit und Gottheit bleiben was sie waren, aber werden was sie nicht waren, was sie aber werden, jede ihrem innern Verlangen gemäß, das ist für jede von beiden die andere, so daß das beiderseitige Resultat nichts anderes ist als die Gottmenschheit: natürlich so, daß die Bewegung als von der Gottheit ausgehend gedacht wird.

Schon in dieser Darstellung ist die Bestimmtheit erfreulich

Digitized by Google

mit der er an das Schriftwort, an Christi historische Erscheinung anknüpft. Er geht sichtlich schon hier von dem Glauben aus an Christus unsre Gerechtigkeit; den Glauben selbst aber faßt er nicht blos als Aufnehmen der Sündenvergebung, sondern umfassender als Anfang der Unio mystica. Was auch über die wissenschaftliche Exposition selbst zu sagen sein mag, [14]) die Ideen, die er hier ausspricht, sind bedeutend. Die Trinitätslehre sucht er in Fluß, die immanente Trinität mit der transeunten in innere Continuität zu bringen durch die Unterscheidung des innern und äußern Wortes und auch den innern Zusammenhang zwischen dem Wort Gottes im Fleische und dem in der Schrift siehet er. [15]) Nicht minder schließt er schon hier Christologie

---

[14]) Später (T. X, 1377) kommt er auch auf den scholastischen Versuch zu sprechen, entweder die menschliche Natur als Form der göttlichen (als Inhaltes) zu sehen; als auf den umgekehrten, die göttliche Natur als das Formprincip der menschlichen zu bezeichnen. Keines von beiden genüge (wie auch die alten Bilder vom feurigen Eisen u. s. w. hinken. Thes. 43. 44.) Er selbst hatte, wie gezeigt, Beides zu vereinigen gesucht, wodurch beiden Naturen unbeschadet ihres inneren Zusammenstrebens ihre selbständige Bedeutung gewahrt werden sollte.

[15]) Aehnlich ist die Lehre des Andr. Osiander vom Wort (vgl. Heberle.) Schon hier sieht man deutlich die Richtung Luthers, eine organische Einheit zwischen dem Aeußern und Innern dergestalt zu statuiren, daß wir mit, in und unter jenem auch dieses haben können und sollen, und daß das Innere in dem Aeußeren ein weiteres Moment seiner selbst erreicht, darnach es verlangt, sei es auch nur das Sein für Andere (§. 13) oder das Moment der erscheinenden Wirklichkeit, aber ohne in diesem unterzugehen, das vielmehr auch wieder (wenigstens für Christi irdisches Leben) eine Verhüllung des Innern ist. §. 10: Wir hoffen, künftighin dieses Wort einzuschauen, wenn Gott sein Herz wird öffnen, ja wenn er nicht sowohl sein Wort wird aus sich hervorgehen lassen als vielmehr uns einführen in sein Herz, daß wir sehen das Gute des Herrn im Lande der Lebendigen, da wir die reine Wahrheit und Weisheit werden sehen. Denn unterdessen zeiget er Hände und Füsse, Augen, Ohren und Seite, alsdann aber wollen wir auch mit allen Seligen in sein Herz sehen. Dieses Wort wird Allen geben einen herrlichen Anblick und Freude." S. 2154. Also

Digitized by Google

und Glauben enge zusammen, indem durch diesen die Vermählung des Göttlichen und Menschlichen sich fortsetzt, die ihm in Christus absolut gegeben ist. Im Wort ergreifet der Glaube das Princip dieser fortschreitenden, aber erst im Jenseits sich vollendenden Vereinigung. Dabei ist von einer Unpersönlichkeit der Menschheit sei es in Christus, sei es in den Gläubigen nicht mehr die Rede, wie in der Mystik. Denn obwohl die Menschheit in einer Beziehung mit der Stimme verglichen wird, die das innere Wort als Aeußeres ist, — was auf bloße Theophanie führen könnte — so ist ihm doch die Menschheit nicht blos Mittel, sondern die Gottheit verlangt auch nach der Menschheit als ihrem Objekt oder Ziel, wie die Menschheit nach Gott, und so ist sie in Gott selbst gesichert und bejaht; wiederholt aber tritt er der falschen mittelalterlichen Idee von Stellvertretung entgegen. Weder höret Gott auf, zu bleiben was er war, damit er würde was er nicht war, d. h. weder setzt seine Liebe das was er nicht war aber werden will, an die Stelle dessen was er in sich ist, noch auch höret die Menschheit auf zu sein was sie ist, damit an dessen Stelle das sei was sie nicht war. Von solchem physischen Verwandlungsproceß ist er schon hier aufs Bestimmteste abgewandt in Beziehung auf Gott und die Menschheit (§. 18). Aber allerdings das erhellt hier noch nicht, ob er Christi Menschheit nur als Mittelzweck für uns oder als bleibenden Zweck und als Gut in sich denkt.

Wohin er sich zu wenden hatte, hat er aber deutlich genug erkannt. Freut er sich doch daran ganz besonders, daß die ewige Menschheit Christi erhöhet sei und in ihm die Menschheit auf Gottes Thron sitze und Bernhard rede dem Glauben ähnlich wenn er dadurch die menschliche Gattung über die Engel erhaben sein lasse. Lucifer habe, da er noch ein guter Engel war, am Angesichte Gottes gesehen, daß Gott von Ewigkeit beschlossen, mit der Zeit ein Mensch zu werden und menschliche Natur, nicht englische an sich zu nehmen. Das habe seinen Neid und Fall

---

des Wortes Verhüllung, aber deßhalb nicht seine Menschheit wird aufhören.

Digitized by Google

bewirkt. [16]) Also da Sünde noch nirgendwo war, ist der Menschheit diese Würde und Ehre zugedacht gewesen, daran Gott sein Wohlgefallen hat. Daher er auch Christus aller Creaturen Anfang, Mittel und Ende nennt. [17]) Gottes Wohlgefallen aber an dem Werk der Menschwerdung ist nicht darin begründet, daß er dadurch etwas für sich gewänne, sondern darin, daß er so sein „Herz offenbaret," oder Wirklichkeit der Liebe ist, deren Herrlichkeit nicht im Nehmen sondern im Geben besteht. Gott läßet sich an der Ehre nicht genügen, daß er sei Schöpfer aller Creaturen, wie ihn auch Juden und Türken loben und rühmen; — das ist die alte Weisheit. — Er will auch erkannt sein was er inwärts ist. Er hat sein göttlich Wesen ausgeschüttet und angezeigt durch das Evangelium daß er einen Sohn habe. Durch ihn hat er sich abgemalet und zu erkennen gegeben, wie er in seinem Wesen und Willen ist. Und diesen seinen Sohn läßt er nicht unterdrücken, eher die erste Schöpfung, Erde und Himmel einfallen. Daß wir in dem Sohne ihn erkennen und bekennen als Heiland, das ist die neue Weisheit. (Vom Jahr 1542. VII, 1826—1843). Seine Ehre ist seine Liebe, die das Niedrige und Arme sucht, um es reich zu machen, um so mehr wenn es in Sünden verloren ist.

Von diesem Grundgedanken, der Luthern nie verließ, müssen wir ausgehen, daß Gottheit und Menschheit in Christus zusammenkommen, weil jene aus der Fülle ihrer Liebe heraus ihre physischen Vorzüge gering, aber das Niedrige hoch achtet und sich zu eigen macht in Demuth der Liebe; und daß das Niedrige nicht gegen seine Natur sondern gerade nach seiner wahren Natur ein Verlangen träget nach der vollkommenen Vereinigung mit dem Worte Gottes wodurch es ihr eigen wird. [18]) Schon

---

[16]) Walch, VII, 1498. 1502. 1544—1555. im Jahr 1537. I. 35 f. II, 584 f.

[17]) VII, 1424. Vgl. Anmerk. 19.

[18]) Schenkel Wesen d. Protest. I, 322. sagt (jedoch ohne die Abhandlung v. 1515 zu beachten, oder die weit spätere theologische Abhandlung X. 1372): Luther spreche die straks wider einander seienden Naturen gewaltthätig zusammen, belasse den Widerspruch,

Digitized by Google

in jener frühesten Zeit kommt es ihm offenbar nicht darauf an, Gottheit und Menschheit durch die Einheit des Ich und in ihm verbunden, im Uebrigen aber auseinanderstehend zu denken: sondern das ist das Neue und Große, daß er die beiden Seiten selbst will in eine reale Lebenseinheit bringen, so daß das Göttliche zugleich menschlich sei und umgekehrt. Darin ligt ein neuer höherer Begriff Gottes und des Menschen eingehüllt.

Ihm kann es daher nicht mehr genügen, zuerst die Wirklichkeit und Vollständigkeit von Christi Menschheit, dann die seiner Gottheit darzustellen und endlich dann mühsame Verbindungslinien zwischen beiden zu ziehen, die so oft bisher sich zum bloßen leeren Ichpunkt zusammenzogen. Sondern ihm ist es von Anfang an darum zu thun gewesen, Alles als göttlich und Alles als menschlich in Christus anzusehen. Den Unterschied der „Naturen" setzt er voraus und hat keinerlei Interesse, je wieder ihn zu verwischen: im Gegentheil würde ja die Gottheit ihre Ehre die in der Liebe ligt, zurücknehmen, wenn sie die menschliche Seite zurücknähme, sei es auch in angeblicher Vollendung der Menschheit, und ebenso wenig kann je die Bedürftigkeit oder Empfänglichkeit der menschlichen Natur für das Wort abnehmen. [19]) Aber darauf kommt es ihm an, daß jede von beiden die andere als ihr Eigenes wisse, das sie nicht blos habe sondern auch sei,

---

ohne ihn zu vermitteln, gebe ein Additionsexempel, aber nicht die Einheit. Die Ungenauigkeit dieser Darstellung wird außer dem Obigen noch genauer unten erhellen. — Noch weiter geht Ebrard mit der wohl nicht ganz ernst gemeinten Entdeckung, daß die lutherische Lehre nestorianisch sei.

[19]) Commentar z. Genes. I, 154. §. 36. „Weil der Mensch nach dem Ebenbild des unsichtbaren Gottes geschaffen ist, so wird heimlich dadurch bedeutet, daß sich Gott im Menschen Christo der Welt offenbaren würde." Vgl. S. 111. §. 189. So hoch er vom ersten Adam vor dem Falle denkt, so ist durch diese Hoheit doch die Menschwerdung so wenig unnöthig, als durch den Fall unmöglich geworden. XIII, 2578: der Teufel ist uns nahe gekommen, doch — nicht so nahe — daß er unsre Natur an sich genommen hätte. Und: so wehe ist uns durch Adams Fall nicht geschehen, als wohl uns dagegen durch Christum geschehen ist.

Digitized by Google

indem jede von beiden erst damit ihrem Begriffe genügt, daß sie auch die andere werde und sei, die eine durch herablassende Liebe die andere durch die göttlich erfüllte Empfänglichkeit.

Es ist daher charakteristisch, daß seine stehende Bezeichnung auch später nicht ist: die Person des Sohnes habe die beiden Naturen in sich vereint, sondern: die göttliche und die menschliche Natur sei dergestalt vereiniget, daß Christus nur eine einige Person sei.[20]) Die Unio ist ihm principiell eine Unio der Naturen, hat zum Resultat die Unio personalis, und er glaubt noch nichts erreicht, wenn nicht die Naturen geeinigt sind: obgleich natürlich auch er nicht in Abrede stellt, daß in der göttlichen Natur die Person des Sohnes gewesen sei, ja dieses auch betont, wenn er die scholastische Frage berührt, ob nicht auch der Vater und der heil. Geist sei Mensch geworden, wenn die göttliche Natur Mensch ward. Aber auch da bleibt er doch dabei, daß nicht des Sohnes Person ohne seine Natur Mensch ward, sondern sagt, daß der Sohn in welchem auf seine Weise die ganze Gottheit war, den Menschen angenommen habe.

An der Wahrheit der Menschheit muß ihm schon darum liegen, weil er ohne sie nicht die Wahrheit und Wirklichkeit der Liebe Gottes die er erkannt hat behielte. Nur wenn Christus auch der vollkommene und vollständige Menschensohn ist, hat ihm die göttliche Liebe das Ihrige erreicht und nur indem die Menschheit auch Gottessohn ist, ist ihre Empfänglichkeit vollständig gesättigt. Es kann daher nicht gesagt werden, daß es Luthern nur um die concrete Gegenwärtigkeit Gottes gegenüber vom Mittelalter, dem Gott eine abstracte Jenseitigkeit geworden war, zu thun gewesen sei.[21]) Ebensowenig aber auch, daß die Diffe-

---

[20]) z. B. X, 1372. Vgl. Luthers großes Bekenntniß vom Abendmahl XX, 1118 ff. §. 142. XII, 1457. III, 1115. II, 581. XIII, 2580. §. 6. 7.

[21]) Schenkel l. c. I, S. 313—325. Wäre es Luthern nur um die concrete Gegenwärtigkeit Gottes zu thun gewesen, so wäre die Menschheit ihm nur selbstloses Offenbarungsmittel: es käme da dieselbe nicht als ein von Gott beabsichtigtes Gut und Ziel, sondern nur als ein geeignetes Organ, um zu zeigen was er

Digitized by Google

renz zwischen reformirter und lutherischer Lehre darin bestehe, ob die Substanz des Gottmenschen im Menschlichen oder im Göttlichen zu suchen, welches von beiden also nur als Accidens des andern anzusehen sei? [22]) Die Grundlage der Christologie Luthers ist vielmehr so correkt wie möglich, er endlich will die beiden Naturen im Gleichgewicht und doch in innigster Einheit: denn in der Liebe Gottes hat sich ihm erschlossen, daß die Menschheit werth geachtet ist vor Gott und nach dem Maaßstab der Liebe das Menschsein dem Sohne Gottes nicht Unehre sondern Ehre ist, endlich daß Gottes Liebe auch die Macht ist über seine Natur. [23]) Jene beiden Behauptungen aber laufen auf dasselbe hinaus, nemlich daß Luther, in welchem doch die Idee der wahren menschlichen Persönlichkeit in der Lehre vom Glauben so mächtig lebte, davon in der Lehre von Christus auch keine Spur

---

sei oder um zu lehren, in Betracht. Allein der Sohn Gottes hat ja Liebe zu zeigen; die Liebe aber kann als wirklich vorhanden nur durch reale That sich zeigen und lehren. So fordert schon der Begriff der Liebe, daß die Menschheit in Christus auch Zweck Gottes sei: in Christi Menschheit liebt er die Menschheit. XIII, 2577: „Wenn ich mein Kind auf meine Arme nehme und es küsse, so hält man das für eine große Liebe. Aber Gott — nimmt eben die Natur an, die ich und alle Menschen haben, wird Mensch.“ II, 583. §. 96. Wie soll man nun aber verstehen, wenn Schenkel sofort wieder an Luther tadelt, daß er, statt „eine Offenbarung Gottes“, den menschgewordenen Gott in Christus zu sehen, auch einen gottgewordenen Menschen in ihm sehen wolle? Damit ist ja wohl der erste Vorwurf zurückgenommen, und behauptet, daß es Luthern auch ebenso um die konkrete Gegenwärtigkeit des vollendeten Menschen in Christus zu thun war. Das kann aber doch wohl nicht Tadel verdienen, denn Schenkel tadelt es ja mit Recht, in Christus nur die Gegenwärtigkeit Gottes sehen zu wollen. Bei dieser aber hätte es gerade sein Bewenden dann, wenn, was Schenkel nachher verlangt, gewährt würde, in Christus nur die Offenbarung Gottes zu sehen oder den menschgewordenen Gott. Ist denn Gott Mensch geworden (nicht bloß eine Theophanie, oder göttliche Einwohnung) wenn nicht das Resultat davon ist, daß der Menschensohn auch Gottessohn ist?

[22]) Baur l. c. III, 408 ff.

[23]) Diß Alles tritt bei Zwingli zurück.

Digitized by Google

zeige, sondern in dem antiken monophysitischen Uebergewicht der göttlichen Natur mit deren latenter dualistischer Exclusivität gegen die menschliche stehen geblieben sei.

Was es damit auf sich habe, erhellt zum Theil schon aus dem Bisherigen. Es ist wahr, er spricht nicht selten aus, daß die göttliche und die menschliche Natur verschiedenen Wesens, daß sie straks wider einander seien, daß die „Vernunft" daher in ihrer Vereinigung eine Unmöglichkeit sehen müsse (II, 582). Aber er sagt auch: dem Glauben ist nichts zu schwer. Er dringe in ein Gebiet ein, wo die Menschwerdung das Vernünftige ist. Besonders lehrreich ist in dieser Hinsicht die „Theologische Abhandlung" (X, 1372 f.). Alle Wörter, sagt er hier, bekommen in Christo eine neue Bedeutung, ob ihnen gleich die alte dabei verbleibet. Nach der alten Sprache und im gemeinen Leben bedeutet Creatur so etwas, das von der höchsten Gottheit unendlich unterschieden ist. In der neuen Sprache bedeutet es eine Sache, die mit der Gottheit in einer einigen Person ganz unaussprechlich genau verbunden ist.

In dieser neuen Sprache, sagt er anderswo, müssen wir als in neuen Zungen die neue Weisheit (s. o. VII, 1826—1843) aussprechen lernen. (X, 1402. 39). Die aber, so Christus im alten Sinn der Schule eine Creatur nennen, unendlich von der Gottheit unterschieden, seien für keine Christen zu achten, und die ihm vorwerfen (wie Schwenckfeld), daß er an Christus noch eine Creatur in diesem Sinne habe, „fechten wider ihre eigenen Träume." Nach Luther ist in Christus nicht blos die alte Menschheit, wie wir sie in unserer Wirklichkeit haben, erschienen, sondern eine neue Menschheit, die zugleich die wahre ist, und nach welcher die der neuen Weisheit Kundigen die Idee der Menschheit überhaupt zu formiren haben. In Christus erreicht die Menschheit das was zur Vollkommenheit ja Vollständigkeit ihres eigenen Begriffes gehört. Die Menschheit ohne ihn ist freilich unendlich von Gott verschieden, sie ist in Sünde und Elend, sie ist von Gott geschieden und wie ein Nichts ohne Gott. Wird also nach der Weise der gewöhnlichen Logik von den wirklichen, natürlichen Menschen her der Gattungsbegriff

Digitized by Google

Mensch gewonnen, so ist ihm das Göttliche fremd, so schließen sie sich aus. Ebenso wenn von dem Begriff Gottes ausgegangen wird, den auch die Vernunft erreicht bei Heiden und Türken, ist es widersinnig und unlogisch daß die göttliche Majestät soll Mensch werden. [24]) Aber die „neue Weisheit“ stößt diesen Begriff Gottes und des Menschen um und stellt dagegen denjenigen auf, nach welchem die Creatur in Christo sich vollendet, indem sie Gott, und die Offenbarung Gottes, indem Gott Mensch wird. Diesem neuen und wahren Begriff vom Menschen, der freilich nicht dem Menschen in seiner Unmittelbarkeit (dem natürlichen Menschen) gilt, sondern der erst durch eine göttliche Geschichte in Christus zuerst, durch ihn in uns sich realisirt, entspricht es aber vollkommen, ja er verlangt es, daß ihm göttliche Prädicate zukommen; wie der neue wahre Begriff von Gott, der von seiner Liebe ausgeht, es nicht widersprechend sondern allein vernünftig findet, daß Gott Mensch sein, nicht blos einen Menschen haben will. Von diesen neuen Begriffen aus, durch welche dieselbe alte Sache neue reale Bestimmungen erhält, eben dadurch aber zu einer neuen Sache wird, ist nun nach Luther erst die Einigung der Gottheit und Menschheit möglich (T. X, S. 1374. 24). Und obwohl die Menschheit ausser dem Sohn Gottes nur Geschöpf ist, so kann doch von dieser neuen Menschheit nicht wieder gesagt werden, daß sie nur Geschöpf sei. Denn zu ihr selbst gehört, daß sie durch die Gnade, — wozu aber schon in der alten Natur die Empfänglichkeit ist, — auch Sohn Gottes werde. [25]) Was ist das anders als der paulinische Satz daß mit dem ersten Adam des Menschen Schöpfung noch nicht vollendet war, die

---

[24]) XI, 274 ff., X, 1324. §. 30. 31. Der Glaube führt in die Schule der göttlichen Weisheit.

[25]) I, 152. 154: „Daß der Mensch, so nach Gottes Bild geschaffen ist, dem natürlichen Leben nach keinen Unterschied hat von einem unvernünftigen Vieh, das ist ein oppositum in adjecto. Aber es wird heimlich dadurch bedeutet, daß sich Gott im Menschen Christo offenbaren würde.“ Also die Unvollkommenheit, ja der Contrast des Anfangs weise schon auf den zweiten Adam, und zwar schon vor dem Fall.

Digitized by Google

adamitische Menschheit also die gnadenreichen Gedanken Gottes vom Menschen nicht erschöpft? Man hat daher kein Recht, wenn Luther Christi Menschheit Solches zulegt, was ihr nach dem gewöhnlichen und in seiner Art wahren Begriff von ihr nicht zukommt, ja was der natürlichen Menschheit als solcher nie zukommen kann, sofort zu schließen, daß er Christi Menschheit sich in die Gottheit auflösen lasse, oder daß die göttliche Natur bei ihm ein Uebergewicht habe, wodurch die menschliche zum bloßen Accidens werde. Sondern es kann sich nur darnach fragen, ob Luther der Menschheit in Christus und durch ihn in uns zu Hohes zuschreibe, indem er sie zwar nicht unmittelbar, aber durch eine göttliche Geschichte vermittelt in den Kreis des göttlichen Seins einführt — wie Gott in den Kreis des Menschlichen, indem der Sohn Gottes einen Menschen nicht blos hat oder träget, [26]) sondern Mensch ist und bleibet; ob er ferner die Gottheit zu tief in die Menschheit hereinzieht, so daß sie, wenn auch vielleicht nur auf eine Zeitlang, in der Menschwerdung sich selbst verliert? [27]) Das wird nur entschieden werden können nach den einzelnen Zügen seines Christusbildes, wozu wir jetzt übergehen.

I. Zuerst betrachten wir, wie er alles Menschliche in Christus als dem Sohne Gottes zugehörig und eigen auffaßt und damit durchzuführen sucht, daß dieser nicht blos einen Menschen habe und trage, sondern Mensch sei. Am frischesten und reichsten hat er sich hierüber ausgesprochen in seinen vielen Predigten über Christi Geburt, lange vor dem Streit mit den Schweizern. [28]) So zum heil. Christfest in der Kirchenpostille:

---

[26]) X, 1377. 45. 46. „Unter Allen aber reden keine ungeschickter und abgeschmackter, als die Neuern, die doch dafür angesehen sein wollen, als ob sie am Accuratesten redeten und es am besten träfen. Denn diese geben vor, daß die menschliche Natur getragen werde von der göttlichen Natur, oder wie sie es nennen, dem Supposito divino."

[27]) Wogegen schon 1515 T. XII, 2164. Jede Verwandlung Gottes oder des Menschen — ἐξιστάναι — verwirft er.

[28]) XI, 171. 176. (um 1521). XII, 1458 f. 1461 f. vom Jahr 1522. Vgl. XIII, 140 ff. vom Jahr 1533, 214—219 vom Jahr 1532.

Digitized by Google

„Wir sollen Christum lassen sein ein natürlicher Mensch, aller Maaßen wie wir, und ihn nicht sondern an der Natur, ohne wo es die Sünde und Gnade betrifft.“ Also will er Christi Menschheit nicht doketisch denken; aber allerdings sieht er die reine Natur in ihm dargestellt. So wenig Widersprechendes haben für ihn die Begriffe einer heiligen menschlichen Natur und des Göttlichen, daß er beifügt: „Wir könnten Christum nicht so tief in die Natur und Fleisch ziehen, es ist uns noch tröstlicher. Darum, was nicht wider die Gnade ist, soll man seiner und seiner Mutter Natur gar nichts ablegen. Wie hätte Gott seine Güte größer mögen erzeigen, denn daß er sich so tief in Fleisch und Blut senket?“ Also, keine Herablassung der göttlichen Natur scheuet er zu bekennen, nur daß sie frei bleibe von Sünde, und der Unterschied zwischen der Gnade und der unmittelbaren Natur nicht pelagianisch aufgehoben, also nicht gemeint werde, es sei kein Unterschied zwischen der adamitischen Natur und zwischen der Menschheit wie sie eben erst durch die Unio der göttlichen mit ihr wird.

Im Papstthum, sagt er anderswo (XIII, 215), sei Christus nur zum strengen Richter geworden, der gute Werke einfordere und so Todesschrecken um sich verbreite: d. h. da sei Christus wieder in die Ferne getreten, zur bloßen Gottheit geworden; das heiße Schrecken und Hölle predigen. Vielmehr ist und heisset er mit seinem rechten Namen: „Große Freude,“ denn auch die Engel müssen uns beneiden, da er nicht sie, sondern uns angenommen (XIII, 144 f.). Wir sollen in unser Herz fassen lernen dieses Bild, wie unser lieber Herr Jesus so elendiglich in diese Welt geboren sei, auf daß wir lernen Gott für solche treffliche Wohlthat loben und danken, daß wir arme, elende ja auch verdammte Menschen heut zu so großen Ehren kommen, daß wir ein Fleisch und Blut mit dem Sohne Gottes worden sind, daß Gott unser Bruder, ja unser Fleisch und Blut ist worden. Denn gar kein Unterschied ist zwischen seinem und unserm Fleisch, denn daß sein Fleisch ohne Sünde ist. Alles Andere ist natürlich an ihm gewesen, wie an andern Menschen, es hat ihn gehungert, gedürstet, gefroren, kurz auch alle natürlichen Gebrechen,

Digitized by Google

welche der Sünden halben auf uns vererbet sind, hat er getragen und gehabt wie wir. Das heisset tief sich demüthigen und herunterlassen. Denn er hätte es wohl können machen, daß er wäre ein Mensch worden, wie er jetzt im Himmel ist, da er Fleisch und Blut hat wie wir, thut aber nicht, wie wir thun. Solches hätte er wohl (schon) von Anfang können thun, aber er hat es nicht wollen thun, auf daß er anzeigete, was für Liebe er zu uns habe, daß wir uns deß freuen, trösten und rühmen können. Er ward ein Mensch wie wir, und demüthigte sich, hatte eine wirkliche Jugend und spielte wie andere Kinder; nahm zu [29]) an Alter, Weisheit und Gnade bei Gott und den Menschen. Obwohl als Herr des Gesetzes heilig in sich, begab er sich doch unter das Gesetz (d. h. unter ein ihm äußerlich gegenübertretendes Gebot z. B. der Eltern, und des A. T.) was er doch nicht schuldig war, wie er auch seine Menschwerdung Niemand schuldig war. [30]) Darum ließ er sich auch taufen; denn er mußte auf sich nehmen, was uns zu thun auferlegt war, daß wir gerecht würden durch ihn, der durch das Gesetz das Gesetz überwand. Es war das nicht nöthig für ihn, er hat es gethan für uns, [31]) wie auch seine Menschwerdung nicht nöthig war für ihn, sondern für uns (XIII, 283), für ihn nur so, daß seine Liebe darin ihre Ehre sah, und ihre Offenbarung hatte [32]) (daß die Worte Christi u. s. w. §. 131 ff. T. XX, 1019 f.).

Wie aber die göttliche Natur alles Menschliche sich zu eigen machte, ausgenommen die Sünde, also daß wir in dem Kinde Jesu die zweite Geburt des Sohnes Gottes selbst, die Geburt

---

[29]) VII, 1498 ff.

[30]) XIII, 283 f. 288 f. 494 f. 340—345. 355—361.

[31]) XIII, 340 ff.

[32]) Unseres Gottes Ehre aber ist die, so er sich um unserwillen aufs allertiefste heruntergibt ins Fleisch, ins Brod, in unserm Mund, Herz und Schooß, und dazu um unsertwillen leidet, daß er unehrlich gehandelt wird beide auf dem Kreuz und Altar §. 135. Es ist eine schlechte Ehre und nicht eine göttliche Ehre, daß sich Jemand lässet ehren, und ihm (sich) von Anderen dienen §. 132.

Digitized by Google

in die Zeitlichkeit hinein zu sehen haben, so ist auch von Christi Leiden dasselbe zu sagen: der Sohn Gottes macht sie sich zu eigen, sie sind seine Leiden zugleich. Denn das wäre gar eine schlechte, ja gar keine Erlösung gewesen, die uns wider Sünde und Tod, Teufel und Hölle nicht viel geschützet hätte, wenn nur alleine der Mensch Christus und nicht zugleich Gottes Sohn, in dieser Person vereiniget, gekreuziget und gestorben wäre. Wohl hat die Menschheit alleine gelitten, dieweil die göttliche Natur nicht kann leiden oder sterben; aber sie hat uns nicht alleine erlöset, sondern auch die Gottheit d. i. Gottes Sohn. Und ferner bleibet Gott nicht außer dieser Person Christi, die Gottheit ist nicht zu scheiden von der Menschheit. Weil nun die Menschheit sein eigen, ja er selbst auch Mensch ist, so ist auch sein Leiden an der Menschheit sein Leiden. Und so ist nicht blos der Mensch sondern in ihm der Herr der Herrlichkeit gekreuzigt, nicht Gottes Sohn abgesondert für sich, sondern der mit der Menschheit vereinigte Gott, nicht nach der Gottheit sondern nach der menschlichen Natur die er hat angenommen.[33]) Sein ganzes Leben auf Erden war ein Leiden, nicht blos in der letzten Zeit;[34]) aber in dieser häufte sich dasselbe zu einer unendlichen Höhe und Tiefe. Denn er hat den ewigen Zorn des gerechten Gottes wider unsre Sünde geschmeckt, seine Passion ward zur Realpredigt der göttlichen Gerechtigkeit; besonders sein Seelenleiden in Gethsemane, von welchem Luther achtet, es sei ihm viel schwerer worden, denn des Tages Leiden.[35]) Sein Zittern und Zagen zeiget uns seine wahrhaftige Menschheit; aber daß er solche Angst hat ausgestanden und überwunden, das zeiget uns auch seine Gottheit. Denn weil er an unser Aller Statt getreten war, unsere Sünde auf sich genommen, Gottes Zorn über sie zu tragen, so wäre menschliche Natur, ja auch englische, viel zu schwach dafür gewesen. Obwohl aber der Vater ihn die ganze Schwere des Gerichtes empfinden, die Gottverlassenheit

---

[33]) III, 1115—1118. VII, 1843. XXII, 414 ff.

[34]) VI, 1093 f.

[35]) XIII, 716. 717. 886 f., XI, 1794., IV, 1639 f. 1740.

Digitized by Google

schmecken läßt, und seinen Trost entzieht, also daß er auch gelitten hat Furcht und Schrecken eines geängstigten Gewissens da er den ewigen Zorn Gottes fühlte (IV, 1640 ff.) so ist er doch nicht ganz von Gott verlassen gewesen. Wäre das geschehen, so wäre er auch nicht mehr der Gerechte in seinem Leiden. Unsere Gottverlassenheit fühlt die eigene Sünde nicht und das ist die ärgste Sünde; er aber fühlte die Sünde in der Gottverlassenheit, der Welt Sünde als eigene. Und darin, daß das Gesetz für ihn nicht stille war, sondern er seine Anklage und Gottes Zorn darin fühlen wollte, ist er der Gerechte geblieben, insofern auch nicht von Gott verlassen; aber hat ebendaher auch die Gottverlassenheit als gerechte Strafe für die gefühlt, [36]) in deren Stelle er eintrat mit einem Leiden, das zugleich innerlich das kräftigste Thun war.

II. Nicht minder aber, als der Gottessohn nach Luther

---

[36]) Hieher gehört besonders die Auslegung des 22. Psalms vom Jahr 1521. IV, 1638 ff. Es kann nicht als eine historische Auffassung gelten, wenn Weisse „die Christologie Luthers und die christologische Aufgabe der evang. Theol." Leipzig 1852 S. 32 ff. 152 ff. als den Kern von Luthers Versöhnungslehre bezeichnet, daß Christus den Kampf mit dem Teufel und seinen Gesellen (Sünde, Tod, Gesetz) im Innern des Geistes geschichtlich durchgekämpft, von einer stellvertretenden Genugthuung aber, dargebracht der göttlichen Gerechtigkeit, nichts gelehrt habe. Es ist wahr, daß Anselms Theorie mit der Luthers nicht identisch ist: der Begriff des Gesetzes spielt bei Luther eine große Rolle. Aber das Gesetz ist Luthern auch nicht mit dem Teufel identisch, noch weniger ligt Luthers Lehre nur in derselben Linie mit den alten Theorien, welche die Erlösung als eine Ueberlistung oder Ueberwältigung des Teufels ansehen. Sondern Stellen dieser Art sind bei Luther figürlich zu nehmen, wie ja Weisse selbst auch wieder anerkennt. Der Teufel ist nur Werkzeug für Gottes Gerechtigkeit, auf deren Sühne es also in letzter Beziehung ankömmt. Und diese Sühne ist die Genugthuung, die Christus dem Gesetz, d. h. der Gerechtigkeit (nicht blos dem honor dei) darbringt. Dagegen ist allerdings sehr wahr, daß Luther in Christus nicht blos die Sühne, Sündenvergebung, sondern auch die Gabe des neuen Lebens sieht.

Digitized by Google

die Menschheit als sein ansieht und daher von Anfang an an Allem Theil nimmt, was Jesu ist, hat die Menschwerdung die Bedeutung, daß in Jesu die Menschheit zu eigen erhalte was Gottes ist, ja den Gottessohn selbst, und diese Assumtion des Göttlichen von dem Menschlichen ist der assumirenden Herablassung des Sohnes Gottes Ziel und Zweck. Er ward Mensch, damit dieser Mensch Gott würde. Die Menschheit ist in ihm, in dieser Person erhöhet zu Gottes Thron und Herrlichkeit. Jesus steht vor Luthers Auge als die herrliche Person schlechthin, als der Schmuck und die Zier der Welt, so wenig blos ein Instrument Gottes für uns, oder eine bloße Theophanie Gottes, daß die Liebesgedanken Gottes, welche die Menschheit zum Zwecke Gottes machen, in dieser Person zuerst ihr Ziel, ein in sich schlechthin Werthvolles erreichen. Diese Person ist zwar nach der Liebe, die auch für sie das Centrum ihrer Herrlichkeit ist, für uns: aber diese Liebe ist wahre menschliche Liebe, die Hingabe an die Menschheit ist des Menschensohnes freie That, wenn gleich solche menschliche Liebe nur als gottmenschliche möglich war. Die Erhöhung dieser Menschheit und ihre bleibende Glorie ist Gottes Wille, Zweck des sie durch seine Assumtion verherrlichenden Gottessohnes. Bedenkt man dieses recht, so muß trotz alles Scheines des Gegentheils, der nach andern Seiten hin entstehen kann, behauptet werden, es ist Luthers Christologie vom Doketismus grundsätzlich geschieden und steht in inniger Harmonie nach ihrer Grundgestalt mit seiner Lehre von der im Glauben erneuten Persönlichkeit. Es genügt ihr ebenso wenig jener mystische Untergang der Menschheit nach Person oder Natur in Gott, als ein Jesus der bloßes Instrument der Gottheit bleibt. Das ist denn seine Festpredigt an Weihnachten, Ostern, Himmelfahrt, daß menschliche Natur nun geadelt und zu Ehren gebracht sei, daß die Menschheit in ihm den Tod besiegt habe, und zum Weltregiment, zur Allmacht des Vaters erhoben sei. [37])

[37]) VII, 1502. 1546—1555. Der Gottmensch ist der fleischgewordene Gott VI, 1074. Die Gestalt oder Form der Menschheit ist die Form des Sohnes, wodurch die Person des Sohnes

Digitized by Google

Mit Anbetung verweilt er bei der Krippe und umfängt mit den Armen kindlichen Glaubens dieses Kind, die reine Gottesgabe und betet es an, weil alle die Heilskräfte schon in ihm ruhen, die es einst entfalten wird. [38]) Maria ist ihm die Gottesgebärerin, nicht als hätte sie Jesum nach der Gottheit geboren (XVI, 2721) sondern nach der Menschheit, aber schon in dem Kinde ist die Vereinigung, die es zum Kinde edelster Abkunft, zum gottmenschlichen Kinde macht. Besonders aber der Erhöhete, gen Himmel gefahrene Herr in Einheit der Gottheit und der verklärten Menschheit ist ihm das Herz und die Sonne der Welt, das seelenvolle Auge, das mit allen Punkten der Peripherie in dem Lebenszusammenhang der Liebe und Macht steht. Für die Kirche ist er der treue liebende Bräutigam, das Haupt welches für Alles was seine Gläubigen angeht, gleichsam das sensorium commune ist und ihre Leiden als seine eigenen weiß und fühlt, aber auch allmächtig ihnen zur Seite steht. In solcher Festfreude fragt er dann nicht, was dem Jesuskinde noch fehle zu seiner Vollendung, in dem Anfang hat und schaut er das Ganze, die Gottesgabe in der der Sieg und die Vollendung göttlicher Weise schon beschlossen sind, wenn sie auch geschichtlicher Weise erst erworben und errungen werden müssen. [39])

---

als eine vom Vater und heil. Geist verschiedene ist offenbaret worden III, 2844 f., V, 338 ff. Eine Zusammenstellung hieher gehöriger Abschnitte s. bei Walch X, 1432 ff.

[38]) Es ist nicht treu referirt, wenn Schenkel Luthern sagen läßt, daß Maria Gott säuge, wiege, Brei und Suppen mache. Denn der Zusammenhang sagt deutlich genug XVI, 2724 daß Maria das Jesu nach seiner Menschheit thut. Vgl. VIII, 166 ff. besonders §. 269.

[39]) Ueber den Anfangspunkt des Standes der Erhöhung war Luther lange unentschieden. In der Auslegung der 22 ersten Psalmen vom Jahr 1519 (IV, 1251 f. zu Ps. XVI) hatte er, jedoch mit einiger Unsicherheit mit Beziehung auf Act. 2, 24. erklärt: Christus sei nicht blos in der Hölle gewesen im Sinne der Wirkungen seiner Seele, sondern es sei real zu nehmen. Aber die Frage bleibe, was die Hölle hier sei? Sie sei Ort der Seelen nach dem Tod, wie das Grab der Ort des Leibes. Weil aber Petrus von Auflösung der Schmerzen der Hölle rede, so scheine es, daß er sagen wolle: Christus habe vor allen andern Menschen nicht blos

Digitized by Google

III. Bleibt man nur bei dem Allgemeinen stehen, so kann es — jene innere Zusammengehörigkeit beider Naturen zugegeben — nur natürlich erscheinen, daß der Sohn Gottes das Menschliche als sein Eigenes habe, wisse und behalte. Ebenso, denken wir die „neue Menschheit“ vollendet, im erhöhten Zustande, so kann es wenig Schwierigkeit machen, die Gottessohnschaft als ihr Eigenes anzusehen, als das zu dem vollen Begriffe dieses Menschen Gehörige; wie es von Anfang an der göttlichen Natur,

---

den Tod, sondern auch die Schmerzen des Todes oder der Höllen, auch nach dem Tode höllische Schmerzen und Pein erduldet, uns zu erlösen, unerachtet viele Heiligen ohne Schmerz und Pein in der Hölle gewesen seien. Für Christus also wäre sie Strafort; deßhalb aber nicht für die Frommen nach dem Tode. Später (i. J. 1530. IV, 2006) bleibt er noch dabei stehen, die Höllenfahrt nicht zum Stande der Erhöhung zu ziehen, aber auch nicht mehr zu seinem Leiden, nicht sowohl um des τετέλεσται bei Johannes willen, als, weil die rechte Hölle des Feuers, die dem Teufel bereitet ist, noch nicht vorhanden sei. So nimmt er „Hölle“ im Zusammenhang mit „dem Begraben“ als den Ort der Ruhe für die Seele, wie das Grab der Ruheplatz des Leibes ist. Doch „läßt er sich daneben gefallen die Bilder, welche die Höllenfahrt verstehen von der Erlösung der Väter u. s. w. als wäre er leiblicher Weise in die Hölle gefahren.“ Dagegen in der Hauspostille (XIII, 1078 ff. v. Jahr 1532), und das Jahr darauf in seiner Auslegung des 2. Hauptartikels zu Torgau (X, 1354 ff.) sieht er darin entschieden den Triumphzug des erhöheten Christus in die Hölle zur Ueberwindung des Teufels. Wiefern dieses freilich, wenn nicht Christi sieghaftem Tod etwas soll entzogen werden, mehr als epideiktischen Charakter haben könne, wiefern überhaupt eine physische Machtbeweisung hier eine Stelle habe, ist nicht zu sehen. Doch hat er für eine andere Auffassung dadurch Raum gemacht, daß er die Ueberwindung des Teufels besonders in dem Zerbrechen des Gefängnisses und in der Erlösung derer, so vom Teufel gefangen waren, sieht (T. XIII. 1084). Uebrigens legt er nun auffallender Weise ein Gewicht darauf, daß Christus in der vollen Einheit seiner Person, also auch mit seinem Leibe, nicht blos mit seiner Seele, in dem Hades gewesen sei, obwohl er keine Auskunft geben zu können bekennt, wie sich das mit dem Liegen im Grabe reime. Würde eine Allenthalbenheit des Leibes zu Hülfe gezogen, so würde damit zu viel bewiesen.

Digitized by Google

„deren Ehre die Liebe ist," nicht widerstrebt, daß das Menschliche ihr eigen sei. Aber anders verhält es sich, wenn ins Concrete eingegangen, und was vom Begriffe des vollkommenen Gottmenschen gilt, unmittelbar auf ihn in allen den Lebensstadien angewendet wird, durch welche hindurch dieser Begriff sich erst zu realisiren hatte.

Wie reimt sich besonders das Werden, ohne das Christi Menschheit nicht wirkliche Wahrheit hätte, sowie die Erniedrigung zur Knechtsgestalt mit der gottmenschlichen Unio, die doch nur da sein kann oder nicht, durch allmählige Zusammensetzung aber nicht kann zu Stande kommen?

Wird mit der alten Kirche seit dem fünften Jahrhundert die göttliche Seite überwiegend betont, ohne eine Selbstbeschränkung dieser sei es in sich oder doch in ihrer Beziehung auf die Menschheit, so muß die letztere als von Anfang an vergottet und aller Wirkungen, die im Begriff der Unio liegen, theilhaft gedacht werden. Sind aber die göttlichen Eigenschaften von Anfang an der Menschheit angeeignet, wie kann sie daneben noch alle ihre menschlichen Beschaffenheiten zu eigen haben, ja wie könnte der Logos noch das thun, worauf Luther ein so großes Gewicht legt, nämlich die Menschheit in ihrer Niedrigkeit sich aneignen? Was absorbirt ist kann nicht mehr angeeignet werden. Gleichwohl war die Ausschließung eines Werdens der Menschheit, ihre Vergottung schon durch die Menschwerdung selbst — auch in Beziehung auf Christi Seele, ihr Wissen und ihre Tugend — ziemlich constante Lehre geworden und nur in Beziehung auf Christi Leib gab man ein wirkliches Wachsthum zu. Aber das war in Beziehung auf das Wichtigste eine Form des Läugnens der wahren Menschheit.

Bei Luther dagegen ist die Kraft und Entschiedenheit bemerkenswerth, mit der er auf der wahren Menschheit Christi auch in Hinsicht auf das Werden besteht. Es wäre das weniger zu bewundern, wenn er nicht als Aufgabe setzte, daß dieser Mensch Gott sei. Denn gienge es über die menschliche Natur schlechthin hinaus, das Gottsein als Eigenes zu haben, so wäre

Digitized by Google

es nicht zu verwundern, daß auch im Werden sich nicht deckt, was sich nie mit der göttlichen Natur decken kann. So aber verdient es unsere größeste Aufmerksamkeit und Anerkennung. Daß die hergebrachten Vorstellungen von Christi irdischer Menschheit, die einer wahren menschlichen Entwicklung nicht Raum lassen, auch bei ihm in unbewachten Augenblicken wiederkehren, soll nicht geläugnet werden. Es ließe sich Manches der Art anführen, was beweist, daß das Neue auch bei ihm noch nicht in begrifflicher Klarheit durchgearbeitet war. Aber es ist richtiger sein Eigenstes in Demjenigen zu sehen, worin er von dem Hergebrachten abweicht und selbst producirt. [40])

[40]) Man darf hiegegen nicht sagen: zu seinem Eigensten gehöre doch wohl seine Ubiquitätslehre, diese aber hebe die Wahrheit seiner Menschheit auf. Hier nur soviel. Die Ubiquität hat für Luther ihre eigentliche Stelle nicht in dem Gebiet an dem wir hier stehen, dem des Werdens, sondern in dem Gebiet der Vollendung der Person Christi zur Raumfreiheit. Sie ist ihm ein Hülfssatz für seine Abendmahlslehre, wenigstens eine Zeitlang: ihr christologischer schon vor dem Streit ihm feststehender Kern ist ihm die Vollendung des Menschen in Christus durch den Antheil an Gottes allesdurchdringender Kraft. Der Hülfssatz „der Allenthalbenheit der Menschheit" Christi, der für seine Abendmahlslehre hieraus formirt ward, zog ihm aber wieder einen andern Hülfssatz nach sich, nemlich: es liege im Wesen der Unio, daß seit ihrem Eintritt nirgends der Logos sei, wo nicht auch die Menschheit sich befinde, folglich, da der Logos seine Allgegenwart nicht ablegt — was Luther als blasphemisch verabscheute — die Menschheit mit und in ihm allgegenwärtig sei. Auch die Gleichstellung des ersten Abendmahls mit den folgenden thät dabei das Ihrige, um in diesem Streite Luthern seiner sonstigen christologischen Sätze über die Zeit des gottmenschlichen Werdens vergessen zu lassen. Aber das war ein falscher Tritt im Beweisgang, auf dem er selbst später nicht beharrte, nach welchem daher am wenigsten, wie später geschehen, seine ganze Christologie darf formirt oder beurtheilt werden. Denn da gienge gerade das Neue, Beste verloren, während der Ubiquitätsgedanke, angewandt auf Christi irdische Zeit, ein Rückfall auf die vorreformatorische Stufe der Christologie ist nur mit dem Unterschied, daß durch voreiliges Hereintragen der Vollendung früher das Werden der Seele negirt ward, hier aber auch die Wahrheit des menschlichen Leibes. Die

Digitized by Google

Da lehnt er nun einmal ernst und bestimmt alles Mythische ab, was die kirchliche Legende um das Jesuskind wand (XI, 388), und will es lieber unmündig an seiner Mutter Brust liegen oder unschuldig wie andere Kinder spielen sehen, als es sich als Säugling redend oder als Knaben Wunder thuend denken. [41]) Sodann spricht er es unzähligemal als obersten Grundsatz aus, daß seiner wahren und vollen Menschheit gar nichts dürfe entzogen werden. Was aber das Wichtigste ist, er hat an den Hauptpunkten diesen Grundsatz auch thatsächlich bewährt.

Nicht blos nach der leiblichen, sondern auch nach der geistigen Seite will er eine wirkliche Entwicklung der Menschheit Christi, nur daß sie bei Jesu von reinem Anfang ausgieng. Er hat sterbliches Fleisch an sich genommen, befreit von Unreinigkeit aber nicht von der Strafe der Sünde (Sterblichkeit). Er ist in Allem gewesen wie ein anderes Kind, nur ohne Sünde.

Läugnung der Ubiquität des Leibes Christi vor Christi Vollendung ist möglich, auch wenn sie für den verklärten Herrn angenommen wird; und wo umgekehrt eine physische Allenthalbenheitslehre für das heil. Abendmahl nicht angenommen ward, konnte doch eine reale Gegenwart des ganzen Christus in demselben behauptet werden.

[41]) Die Maria hat Luther stets hoch gehalten; die Meinung verworfen, daß sie nach ihrem ersten Sohn wieder geboren habe (XX, 2245. 2617,) auch angenommen, daß sie von der Erbsünde erlöset und gereiniget sei durch den heil. Geist ib. 2617, endlich, daß sie ohne Schmerzen und unversehrten Leibes Jesum geboren, Jungfrau vor, in und nach der Geburt gewesen sei (IX, 1632. XI, 169. X, 1343), obwohl sie sich freiwillig dem Gesetz der Reinigung unterwarf. Jedoch wiederholt er auch mehrfach, daß es nur auf die reine Geburt Jesu ankomme, alles Andere was die Maria betrifft, keine dogmatische Bedeutung habe z. B. XX, 2289 ff. Auch verwirft er die Meinung, Christus habe einen von Adam her aufbewahrten reinen Stoff zu seiner Menschheit empfangen. Vielmehr sagt er II, 1717 ff. er habe die gefallene, sterbliche das ist sterbenmüssende Natur angenommen, die aber durch die Menschwerdung gereinigt ward. Dadurch ist der Boden für eine Reinigung der Maria von Erbsünde schon entzogen, im Gegentheil diese Reinigung auf das von Maria zu Empfangende beschränkt.

Digitized by Google

Daß ein großer Mann aus ihm werden würde, das hat er im zwölften Jahre lassen merken, wo auch sonst bei Knaben sich zu zeigen beginnt, was sie sein werden (VII, 1498 f. 1556—1560. XIII, 361. §. 15). So bestimmt er Jesu Leben von Anfang an als gottmenschlich denkt, so macht er doch mit dem Worte Ernst, daß er zunahm wie an Alter, so an Weisheit und Gnade bei Gott und den Menschen. Seine Menschheit war nicht allwissend, sondern er mußte lernen wenn auch nicht von Menschen (XI, 387 ff.). „Wir sollen die Worte Lucä aufs Allereinfältigste verstehen von der Menschheit Christi. — Und ob er wohl voll Geistes und Gnaden ist allezeit gewesen, hat ihn doch der Geist nicht allezeit beweget, sondern jetzt hiezu erwecket, jetzt dazu, wie sich die Sache begeben hat. Also auch, ob er wohl ist in ihm gewesen von Anfang seiner Empfängniß: doch, gleichwie sein Leib wuchs und seine Vernunft zunahm natürlicher Weise wie in andern Menschen, also senkete sich auch immer mehr und mehr der Geist in ihn und bewegete ihn je länger je mehr; daß es nicht Spiegelfechten ist, da Lucas saget: er sei stark worden im Geist; sondern wie die Worte lauten klärlich, also ists auch aufs Allereinfältigste zugangen, daß er wahrhaftig, je älter, je größer und je größer, je vernünftiger und je vernünftiger, je stärker im Geist und voller Weisheit ist worden vor Gott und in ihm selber und vor den Leuten; darf keiner Glossen hie nicht. Und dieser Verstand ist ohn alle Gefahr und christlich, lieget nicht Macht daran, ob er stoße an ihren erträumten Artikel des Glaubens.“ [42])

[42]) XI, 389. 390. (Aus der Kirchenpost.) Besonders gehört hieher noch aus der Hauspostille T. XIII sein Wort: Die Menschheit Christi hat eben wie ein anderer heiliger natürlicher Mensch nicht allezeit alle Dinge gedacht, geredet, gewollt, gemerkt, wie Etliche einen allmächtigen Menschen aus ihm machen, mengen die zwei Naturen und ihr Werk in einander unweislich. Wie er nicht allezeit alle Dinge gesehen, gehöret und gefühlt hat, so hat er auch nicht alle Dinge mit dem Herzen allezeit angesehen, sondern wie ihn Gott geführet hat, und ihm vorgebracht. Voller Gnade und Weisheit ist er gewesen, daß Alles was ihm vorgekommen ist, hat er können urtheilen und lehren, darum daß die Gottheit, die allein

Digitized by Google

Obwohl ferner Jesus stets im Gehorsam blieb, so hat er doch den Gehorsam lernen müssen. Die Versuchung Christi ist ihm Geschichte, und zwar nicht blos ein Scheinkampf, sondern eine wirkliche Anfechtung, die er persönlich durchzukämpfen hatte, was — im Zusammenhang mit Luthers Lehre von der Freiheit des Willens doppelt beweist, wie viel ihm auf die volle Wahrheit der Menschheit Christi ankam. Den hergebrachten Ausweg, Christus habe nur unsre Rolle gespielt, einen epideiktischen Akt vollbracht u. dgl. kurz Alles was auf einen Scheinkampf hinausliefe, will er sich nicht zu Nutz machen.

Die Versuchung Christi in der Wüste habe darin bestanden, daß der Teufel Jesum zuerst anfocht durch Hunger, dann ihn zu Vermessenheit und Hoffahrt abziehen wollte. „Hie muß man Christum verstehen als einen Menschen, der die Gottheit in seiner Menschheit verborgen hat. Wie er am Kreuz auch stehet als ein pur lauterer Mensch, klaget und schreiet um Hülfe und Erlösung, also stehet er hier auch in Schwachheit als ein pur lauterer Mensch“ (XIII, 547. XII, 1677—1685). Und zu Hebr. II, 7: der hebr. Text sage: du hast ihn eine kleine Zeit Gottes mangeln lassen, das ist, du hast ihn, verlassen drei Tage seines Leidens, als wäre kein Gott bei ihm, und kein Engel. Er hat allerdings nicht für seine sondern für unsere Person diese Noth, Anfechtung, Trübsal über sich ge-

---

alle Dinge sieht und weiß, in ihm persönlich und gegenwärtig war.“ Es ist kaum begreiflich, wie Weisse (die Christologie Luthers 1852 S. 182) selbst dieser Stelle gegenüber seine Auffassung behaupten will, wornach Luther in Jesu Menschheit nur die Erscheinung der Person des Logos soll gesehen und die Selbstlosigkeit oder Anypostasie der Menschheit aufs Strengste soll gelehrt haben. Während gerade Luther vornemlich die Menschwerdung als eine Unio der Naturen, deren Resultat die Person sei, betrachtete, die hergebrachte Lehre aber die der Unpersönlichkeit menschlicher Natur war, soll nach Weisse Luthers entschiedene Lehre die Anypostasie der Menschheit gewesen sein, wofür er aber keine Stelle angeführt hat.* Denn die einzige die er anführt II, 581 ff. (so ist doch wohl zu lesen statt S. 571 ff.) beweiset das Gegentheil; s. u. S. 563.

Digitized by Google

nommen; aber damit er sie könnte auf sich nehmen, mußte er von Gott verlassen sein und in seiner Seele nicht anders geängstet werden, denn wir oder die Verdammten, nur ohne Sünde und Schuld. Daß dabei seine Menschheit nicht sei abgesondert gewesen von der Gottheit, sondern nur von der Hülfe Gottes, sei wahr, aber erkläre nichts, auch das sei wahr — Gott entferne sich von Keinem insofern er allgegenwärtig ist. Aber es war in ihm ein wahrer Kampf, wahre Anfechtung, nicht ein Spiel, sintemal in Christo ein wahrhaftiges rechtschaffenes Wesen ist. Christus da ihn Gott verließ, ward dadurch sehr ferne von seinem Heil und Leben. Und weil diese Schmerzen (die ihm seine Stellvertretung brachte) über die Kräfte der menschlichen Natur waren, zwangen sie die unschuldige-schwache Natur, daß sie mußte erseufzen, schreien, erschrecken und fliehen. Er fühlte unsre Sünde, Gotteslästerung, Verfluchung und als Haupt aller Heiligen mehr Gottverlassenheit als sie (IV, 1635—1649). Besonders aber gehört hieher eine Passionspredigt über den Kampf Jesu in Gethsemane (XIII, 782 f.): Da stellet sich unser lieber Herr Christus um unsertwillen als ein armer sündiger Mensch und die göttliche Natur enthält sich hier, und fleußt Christus allhier nicht voll Trost und Sicherheit, wie zuvor. Da wird dem Versucher, dem Teufel, Raum gegeben, daß er näher zu ihm tritt und ihn härter angreift denn zuvor je. Darum redet er allhie als ein Mensch der im Kampfe stehet [43]) und mit dem Tode ringet,

[43]) IV, 785: „da ist er erniedriget (Matth. 26, 37) und ein elender, verlassener Mensch worden vor Gott und ihm selbst, auch vor den Leuten und ist allda menschliche Natur ihr selbst gelassen. V, 331. §. 74. Er fühlete in seinem Herzen nicht anders, denn als wäre er von Gott verlassen. Und zwar er ist auch in der Wahrheit von Gott verlassen gewesen; nicht daß die Gottheit von der Menschheit geschieden sei, denn sie sind in dieser Person, Gottes und Mariens Sohn also vereiniget, daß sie in Ewigkeit nicht mögen getrennet werden. Sondern daß die Gottheit sich eingezogen und verborgen hat. Die Menschheit ist allein gelassen und der Teufel hat einen freien Zutritt zu Christo gehabt, und die Gottheit hat ihre Kraft eingezogen und die Menschheit alleine

Digitized by Google

suchet Trost bei seinen Jüngern, welchen er zuvor tröstlich gewesen ist. Er hat gezittert und gebebet und sein Herz ist Traurigkeit voll gewesen. — Dazu ist seine Natur fein rein und lauter, so hat er die Todesangst besser und mehr gefühlet, denn wir Alle. Das ist um unsertwillen geschehen, daß der Mann so hoch betrübt worden ist. Gleichwohl vergißt Luther nicht, auch wieder darauf aufmerksam zu machen, daß Christus, wäre er je bloßer Mensch gewesen, diesem Leiden nicht hätte können gewachsen sein; wie er auch nicht minder nach dem Früheren Christi Gottheit an diesem Leiden läßt betheiligt sein: weil die Menschheit dem Sohne Gottes eigen war und blieb. [44])

Luther will also aufs Entschiedenste einen realen, ethischen Proceß in Christi Menschheit und ohne diesen wäre ihm das Verdienstliche seines Thuns und Leidens mit Recht verkürzt. Käme die allmächtige Kraft des Sohnes Gottes von Anfang an überströmend in die Menschheit und gliche er deren Weisheit und Tugend und Kraft sofort aus mit seiner eigenen, wo bliebe da der Kampf, die Heilserwerbung? Der Proceß der Versöhnung würde zum bloßen Schein. Erst durch diese Anerkennung der wahren Menschheit und ihres Werdens kann es nun zu einer bestimmteren und fruchtbaren Unterscheidung eines Standes der Niedrigkeit von einem Stande der Hoheit kommen. Die Ausbildung der Lehre vom doppelten Stande Christi eignet ganz besonders der am meisten Luthern treuer bleibenden Wissenschaft. [45])

Da nun aber Luther doch andererseits auch an der Wahrheit des Seins Gottes in Jesu von Anfang an festhält, wie vereinigt er hiemit jenes Werden und diese Anfechtungen, von welchen die in Gethsemane nur die höchste war? Wie gewinnt er eine wahrhaft werdende gottmenschliche Lebenseinheit?

---

kämpfen lassen." Das wird dann mit Phil. 2, 6. 7. verbunden. §. 75: der Mensch und Menschenkind stehet da, trägt die Sünde der Welt und fleußt nichts ein von göttlichem Trost und Stärke.

[44]) VI, 1101—1108. XXII, 414 ff.

[45]) Freilich ward sie hier ganz überwiegend so ausgebildet, daß sie einseitig auf die Knechtsgestalt, weniger auf das Werden Christi bezogen ward.

Digitized by Google

Etwa so, daß er in der Art Späterer eine Entäußerung des Gottmenschen statuirt, wornach er zwar auch nach seiner Menschheit von Anfang an alles Wissen, alle Macht alle sittliche Vollkommenheit gehabt, nur aber sich des Gebrauches, — wenigstens des offenen — dieser Vorzüge ganz oder theilweise entschlagen hätte? Steht er also auf Seiten der späteren Dogmatiker, welche Jesu Werden als Resultat einer gottmenschlichen Selbstentäußerung betrachten? Oder auf Seiten Neuerer, welche darin eine Selbsterniedrigung und Entleerung des Logos sehen wollen? Keines von beidem. 1) Er besteht aufs Entschiedenste darauf, daß der Sohn Gottes nicht aufhörte zu sein was er war, indem er ward was er nicht war. Solche Verwandlungslehre Gottes hätte ihm heidnischen Geschmack. [46]) Auf die Gottheit bezieht er die Erniedrigung nicht in dem Sinne als hätte sie einen Verlust erlitten, weder durch das Menschsein an sich, — denn auch der Erhöhete bleibt ewig Mensch und die Menschheit ist nach Luther fähig mit dem Gottessohne zur vollkommenen Einheit zusammenzugehen, — noch durch die Art seines Menschseins in Knechtsgestalt. Sondern nur so bezieht er mittelbar die Entäußerung auf den Sohn Gottes, als er freiwillig die äußere Ehre sich versagen ließ, dagegen die Menschheit in Knechtsgestalt sich aneignete, in welcher das Leiden und die Niedrigkeit stattfand. 2) Eher könnte man an das Andere denken, es sei seinem Sinne gemäß, das Werden von der Empfängniß an bis zum Kreuz als eine Folge des Aktes gottmenschlicher Selbstentäußerung anzusehen. Denn es ist bekanntlich die Stelle Phil. II, 6 ff. von Luther nicht auf die Gottheit sondern auf die Menschheit bezogen worden [47]) — worin ihm die lutherische Dogmatik gefolgt ist — und darin ligt allerdings,

[46]) XII, 631 f. Auslegung der letzten Worte Davids passim. Stellen wie XXII, 414. III, 1115—1118. VII, 1843 haben neben dieser unendlich oft wiederholten Versicherung, daß der Sohn Gottes blieb was er war, keine Bedeutung, sondern erklären sich durch das im Text sofort zu Bemerkende.

[47]) So schon in s. Verhandlung mit Hier. von Dungersheim im Jahre 1519. XVIII, 605 ff., X, 1526 ff. Die Gestalt oder Form

Digitized by Google

daß die Menschheit Christi, ausgestattet wie sie war mit einer Fülle von göttlichen Kräften, die Knechtsgestalt nicht zu tragen gebraucht hätte, sondern daß sie willig auf die Erscheinung ihrer Hoheit verzichtend, sich selbst entäußernd, nicht Gebrauch für sich machte von den Ansprüchen, zu denen ihre inneren Vorzüge sie berechtigten.

Aber einmal sagt Luther nirgends in den betreffenden

Gottes sei nicht das Wesen Gottes; denn einmal habe sich Christus des göttlichen Wesens nie entledigt und entäußert, sodann aber habe er nicht das Wesen des Knechtes, sondern nur die Erscheinung und Form des Knechtes angenommen, im Innern sei er freier Sohn geblieben. Form aber müsse beidemal in der Stelle das Gleiche bedeuten. Es sei also unter der „Form Gottes" die Weisheit, Macht, Gerechtigkeit, Frömmigkeit und Freiheit des Gottmenschen zu verstehen. So ergebe sich der Sinn: daß Christus Mensch ist gewesen, frei, mächtig, weise, Niemand unterworfen, vortrefflich in den Formen, die Gott am meisten fügen. Dennoch ist er in derselben Form nicht hoffärtig gewesen, hat nicht gegen Andere gebärdet, die Knechte waren, noch wie einen Raub das, was er war, angesehen, sich selbst es zugeschrieben und angemaßet sondern hat diese Form Gott dem Vater zugeschrieben und überreichet (geopfert) und sich derselben entlediget und geäußert, hat uns nicht unähnlich sein wollen — sondern ist worden gleich als einer von uns. Des Apostels Meinung sei (wofür er auf St. Bernhard und Erasmus sich beruft): wenn Einer Weisheit, Gerechtigkeit, Gewalt hat, Formen Gottes vor andern, so soll er das nicht behalten (für sich) sondern Gott wieder darreichen (opfern) und zuschreiben, werden als hätte er sie gar nicht, also daß ein Jeder sein selbst vergesse und von den Gaben Gottes lediget mit seinem Nächsten dergestalt handele, als wäre die Schwachheit, Sünde und Thorheit des Nächsten sein eigen X, 1528. Dungersheim berief sich darauf, die Stelle sei stets als eine Beweisstelle für des Sohnes Gottheit gebraucht worden XVIII, 602—620; worauf Luther antwortet XVIII, 622 ff., 656: die Väter haben oft genug geirret; es sei genug daß man sie nicht zu Ketzern machen lasse; die Schrift sei nicht durch sie sondern sie durch die Schrift zu verstehen und zu richten. Gebe er auch zu, daß die Stelle mittelbar auf die Gottheit könne bezogen werden, so sei es doch füglicher sie auf die Menschheit zu deuten: nur auf die Menschheit bezogen komme eine reale Erniedrigung heraus, da die Gottheit nicht eigentlich kann erniedrigt werden.

Digitized by Google

Stellen, die sich ja auf Christi Amtsleben beziehen, daß Christus in seiner Menschheit schon von Anfang den absoluten Besitz der göttlichen Majestät und Kräfte gehabt habe, was auch mit den so eben besprochenen Stellen von einem allmähligen Werden des Menschen Jesus, ja einem allmähligen Sichherabsenken des Göttlichen in ihn in grellem Widerspruch stünde: noch viel weniger konnte er also einen geheimen Gebrauch von diesen Eigenschaften Seitens seiner Menschheit annehmen. Sodann unterscheidet Luther die Annahme der Knechtsgestalt sehr bestimmt von der Menschwerdung selbst, und will nicht diese (zu der das Werden gehört) durch jene erklären, denn jene ist vorübergehend, diese bleibt. Die Knechtsgestalt schließt sich erst als ein Accidens an die Menschwerdung an — allerdings vermöge desjenigen Liebeswillens, der auch den Logos zur Menschwerdung zog; aber erst auf Grund der Menschwerdung, innerhalb der geschehenen Incarnation, ist des innerlich göttlich freien Gottmenschen That die Selbstentäußerung zum Leiden, zur Knechtsgestalt.[48]) Dagegen würde die Ableitung eines gottmenschlichen Werdens aus einem gottmenschlichen Akt der Selbstentäußerung insofern

---

[48]) Christus als Gottmensch war und blieb, auch während seiner Knechtsgestalt, innerlich in der Gottesgestalt, in Frömmigkeit, Gerechtigkeit, Weisheit und Macht, obwohl er, soweit er in der Knechtsgestalt war und sein wollte, Andern gegenüber seine Majestät und Gottheit nicht brauchte. Daß aber seine Menschheit auch nur innerlich diese vor ihrer Vollendung ganz gehabt, sagt er nicht, sondern nur daß er unsrer Knechtsgestalt gleich ward, uns zu dienen, nicht als wäre es selbstverständlich für ihn gewesen. Denn aus der Fülle der Gewißheit seiner Gottgleichheit heraus, nicht aus Noth diente er uns aus Liebe, und statt als Gott in Majestät zu gebärden entäußerte er sich so, wie etwa ein weiser Mann mitten in der Weisheit und der Weisheit Gestalt die Weisheit ableget damit er den Narren diene; XII. 623—633. Er hatte das göttliche Wesen samt der göttlichen μορφή in seiner Menschheit; er war darinnen als in seinem Eigenen nicht als in einem Raub. Es war ihm das Gewisseste und er nahm an die Knechtsgestalt. Wir sind nicht in der Gottesgestalt, sondern in der Knechtsgestalt ja in dem Wesen des Knechts, aber wir wollen die Gottesgestalt als einen Raub.

Digitized by Google

das innere Werden zum Scheine machen, als dabei die Voraussetzung wäre, der Mensch Jesus habe von Anfang an die absolute Fülle des Göttlichen in sich auch als Mensch.

Wenn nun aber Luther solches Scheinwerden nicht durch gottmenschliche Selbstentäußerung wollen kann; [49]) wenn er andrerseits auch eine wahrhaft werdende gottmenschliche Lebenseinheit nicht um den Preis einer Depotenzirung oder Selbstentäußerung des Logos erkaufen will, was blieb ihm übrig als diese werdende Lebenseinheit dadurch zu gewinnen, daß er, wie wir sahen, das Göttliche in die Menschheit Jesu nicht auf einmal in seiner ganzen Wirklichkeit, sondern nach dem Maaß ihrer Empfänglichkeit „mehr und mehr sich senken“ ließ? [50]) Er setzt also trotz der von Anfang an unauflöslichen Unio der Naturen im gottmenschlichen Wesensgrunde doch für das actuale Werden der Menschheit eine demselben Raum und Wahrheit lassende Selbstbeschränkung des Logos in Beziehung auf das Einströmen des actuellen Göttlichen in die sich entwickelnde Menschheit, also ein solches Ruhen des Logos für Jesus, wodurch selbst für Kampf und Anfechtung der Menschheit Raum bleibt. Ist also auch die gottmenschliche Potenz, die das Wesen Christi ausmacht und seine stetige Lebenseinheit bildet, von Anfang da, so hat doch die Gottmenschheit noch nicht sofort ihre volle Wirklichkeit. Zur Verwirklichung oder Entwicklung dieser Potenz war aber ein relatives Auseinandertreten ihrer Momente erforderlich, ein relativ selbständiges Hervortreten des Menschlichen, [51]) das jedoch immer in einem fortschreitenden Proceß actueller Einigung des Menschlichen und des Göttlichen sein Ziel fand. So ist trotz der ursprünglichen Einigung der Factoren die actuelle Gottmenschheit noch im Proceß und Werden; die Ineinanderbildung des Göttlichen und Menschlichen ist im Gebiet des Actuellen erst noch Aufgabe, mithin, bevor diese Auf-

[49]) Vgl. auffer XII, 622 ff., 2268. IV, 784 v. Jahr 1521. V, 331. 1314. VII, 1558. X, 1345. 2153. XI, 278.

[50]) XI, 389 ff. s. o. Anm. 42.

[51]) Das meint Luther, wenn er an entscheidenden Lebensstadien Christi vor Allem ihn als „reinen Menschen“ dastehen läßt, ohne deßhalb das wesentliche Band der Unio zerrissen zu denken.

Digitized by Google

gabe gelöst, bevor die Empfänglichkeit der Menschheit gereift ist, findet noch ein relatives Aussereinander zwischen dem Logos der sein actuelles Sein nie aufgibt und zwischen dem Menschen statt, dessen Actualität der des Logos noch nicht nachrücken, sich mit ihr noch nicht decken kann. Solche relative Löslichkeit der Factoren vor ihrer absoluten Durchdringung, gewollt von dem seinen Einfluß beschränkenden Logos, der alles Magische, physisch Ueberwältigende in zarter Schonung der wahren Menschheit und ihrer freien Entwicklung meidet, läßt nun für das freie Spiel der reinen menschlichen Kräfte, für einen realen Proceß einer in Jesu zeitliches Leben fallenden, ethischen Ineinanderbildung der Factoren vollen Raum: gestattet aber allerdings nicht, daß man schon für die Zeit dieses Processes ein relatives Aussereinandersein des Logos als actualen, (des allwissenden, allmächtigen, allgegenwärtigen) einerseits, der werdenden Menschheit andererseits in Abrede stelle.[52]) Wenn das von Luther doch wieder geschah, wenigstens eine Zeitlang,[53]) so ist das ein Zurücksinken auf den Standpunkt der früheren, dem Werden keinen wirklichen Raum lassenden Christologie, auf welches schon deßhalb kein besonderes Gewicht gelegt werden darf, weil er in den Stellen, wo er aus seiner christologischen Intuition herausredet, dieses zeitliche anfängliche Aussereinander des Logos und des Menschen im Gebiete des Actualen so stark hervorhebt.[54])

---

[52]) Vgl. XIII, 544. 547. §. 15. 782—787. IV, 1637—1647. besonders §. 26. wo er von der höchsten und größesten Beweglichkeit der unschuldigen Natur Jesu, und §. 15. wo er davon redet, Jesus könne nicht zugleich am höchsten selig und am höchsten verdammet in der Passion gewesen sein. V, 327. 331: die Gottheit, obwohl unauflöslich mit ihm vereint, habe sich eingezogen, die Menschheit alleine gelassen im Kampf. Sofern auch seine Menschheit darein willigte, fällt dieses Leiden auch unter den Gesichtspunkt der Selbstentäußerung zur Knechtsgestalt Phil. 2.

[53]) Im Sacramentsstreit. Vgl. oben S. 552 und S. 565.

[54]) s. o. S. 553 ff. Damit soll nicht behauptet sein, daß seine Ubiquitätslehre nicht mit seiner christologischen Anschauung innig zusammenhänge, für welche die lebendige und vollkommene Einigung des Göttlichen und Menschlichen so wichtig ist. Aber was der Kern der Ubi-

Digitized by Google

Nehmen wir mit dieſem Reſultate nun noch zuſammen die oben bemerkte Eigenthümlichkeit, daß Luther es liebt, die Incarnation als Vereinigung der beiden Naturen zu Einer Perſon (als dem Reſultate) zu bezeichnen: [55]) ſo ſtimmt das trefflich mit dem Gefundenen zuſammen, nemlich daß die Unio der Naturen zwar von Anfang da iſt, aber ſo, daß nicht trotz derſelben ſondern durch ſie auch noch das Werden und Wachſen dieſes gottmenſchlichen Lebens Raum hat bis zum vollen Daſein der gottmenſchlichen Perſon, — obwohl Luther ſelbſt dieſes nicht ausgeführt und ausgebeutet hat. Die Perſönlichkeit des Menſchen kann nicht angeboren ſein, wenn ſtrenge geredet wird, ſondern ihre Wirklichkeit fällt dem Gebiete des Aktuellen zu, iſt alſo Reſultat eines Proceſſes. Das Kind Jeſus, wenn es wirkliches Kind iſt, iſt anfangs unmündig ohne perſönliches Selbſtbewußtſein, folglich kann es wohl gottmenſchliches Individuum, weiterhin Subjekt, aber noch nicht gottmenſchliche Perſon heiſſen. Die gottmenſchliche Perſon im Gleichgewicht des

---

quität iſt, war, wenn die Sätze über das Werden Chriſti nicht wieder fallen gelaſſen werden ſollten, für die Verklärung vorzubehalten, und aus dem Begriff der vollkommen verwirklichten Unio ihre Ableitung zu unternehmen. Statt deſſen wurde — und daran iſt der Mangel an logiſcher, zuſammenhängender Darlegung ſeiner chriſtologiſchen Ideen Schuld — von Luther zum Beweiſe für die Ubiquität nicht zum Begriffe, ſondern zum erſten Moment und Akte der Unio zurückgegriffen und dieſer Anfang eine Zeit lang ſo behandelt als wäre er mit dem verwirklichten Begriff der Sache identiſch. So kam denn freilich ein Logos non extra carnem, nonnisi in carne ſchon für den Anfang heraus und damit eine Reihe der monſtröſeſten Vorſtellungen, wie wir ſie kennen lernen werden. Kein Wunder, daß Luther ſelbſt dieſem Wege ſpäter kein rechtes Vertrauen mehr ſchenkte.

[55]) Vgl. auſſer den obigen Stellen II, 581 ff. VI, 276. §. 202. 1074 f. (wo „Vereinigung der Naturen“ unbefangen wechſelt mit perſönlicher Vereinigung). VII, 1839 f., XIII, 152. 1138. VIII, 2130. §. 271. Andere verwandte Formeln ſind: die zwei Naturen ſind alſo zuſammengefüget, daß Eine Perſon wird, oder: der einige Chriſtus beſteht aus zwei Naturen; oder Jeſus iſt der Menſch, der mit Gott Ein Ding oder Perſon iſt XVI, 2729.

Digitized by Google

Göttlichen und des Menschlichen kann nur Resultat jenes Processes actueller Durchdringung sein. Allerdings der Logos ist persönlich, und nicht blos seine Natur sondern auch sein persönlicher Wille hat die Einigung der Naturen von Anfang an gesetzt; aber so lange die Menschheit noch unmündig ist, kann auch des Logos Person noch nicht das diesem Menschen eigene Ich sein, weil sie überhaupt noch nicht die Actualität des Ich hat oder ist. So bleibt also die Hineinbildung der göttlichen Persönlichkeit in die menschliche Natur, deren Erfolg ist, daß dieser Mensch sich zugleich als Sohn Gottes weiß, für den Anfang noch Aufgabe. Bleibt es umgekehrt nur bei der Formel: die Hypostase des Sohnes hat die menschliche Natur angenommen, so ist das Uebergewicht der göttlichen Seite und die Unpersönlichkeit der Menschheit schon entschieden, während es in Luthers Gedankengange ligt, wie die göttliche Natur so auch die göttliche Persönlichkeit, ihre Actualität der Menschheit zu eigen werden zu lassen, wie umgekehrt jede menschliche Actualität und Selbstbethätigung der Gottheit. [56])

Endlich was die alte Zweinaturenlehre für die Christologie Störendes und Zertrennendes gebracht hatte, das wird für Luther durch seinen höheren Begriff vom Menschlichen und vom Göttlichen, kurz durch alles Das beseitigt, was wir oben von dem Unterschied der „alten und der neuen Sprache“ vernahmen. Ihre Einigung will er nicht herstellen durch eine bloße Gemeinschaft der Eigenschaften, während das Wesen, die Substanz beider

[56]) Daß er auch die menschliche Natur nicht unpersönlich denkt, sieht man am schlagendsten an den Punkten, wo er sagt: Christus stehe hie als ein pur lauterer Mensch, — in der Passion, Versuchung ꝛc. Da ist ihm die Menschheit Christi nicht blos ein „Handgezeug der Gottheit.“ — Des Eutyches Christologie sieht er als zertrennend an, weil er der Menschheit nicht die Fähigkeit zuschreibt, das Göttliche als ihr Eigenes zu haben. Nestorius aber habe nicht darin gefehlt, wie die Päpste klügeln, daß er zwei Personen mache, denn immer bekenne er Eine, sondern darin, daß er keine wirkliche Vereinigung der Naturen habe. XVI, 2719 ff. Das Concil verdamme an Nestorius viel zu wenig; im Papstthum seien wohl viele Nestorianer X, 2730. 2736.

Digitized by Google

Naturen auffereinander stehen bliebe. Im Gegentheil sieht er in den Eigenschaften das Wesen beider Naturen, und es ist ihm überhaupt um Einigung auch der Naturen zu thun. [57]) Diese vereinerleiet er nicht; was wäre sonst eine erst zu vollbringende Einigung? Aber ihre Begriffe in ihrer Wahrheit gefaßt (nach der „neuen Sprache“) schließen sich ihm auch nicht aus, sondern suchen sich nach ihrem Wesen, so daß in diesem Sinn ihre Einigung eine wesentliche oder Wesenseinigung werden kann (VIII, 166. §. 266.) Die relative Löslichkeit der Factoren in Christus erreicht ihr Ende; und weicht der vollständigen Durchdringung seit der Auferstehung und Verklärung, welche von Luther abermals unter den Gesichtspunkt der Vollendung der Menschheit in sich, nicht blos der vollkommenen Offenbarung für Andere gestellt wird, [58]) wiewohl nicht zu bestreiten ist, daß das Bild des ganzen, einigen Christus für Luthers Glaubensleben die centrale und ursprüngliche Intuition ausmacht, die Seite des Werdens aber noch zu wenig dialektisch durchgebildet und durchdacht ist. Davon ist dann die Folge, daß diejenige gottmenschliche Lebenseinheit, welche dem gottmenschlichen Werden vorangeht, von derjenigen, die des Processes Resultat und um die es Luthern besonders zu thun ist, noch nicht gebührend unterschieden wird; und daraus fließt wieder unwillkürlich daß das Bild der absoluten Vollendung des Gottmenschen oft wieder schon in die Anfänge seines Zeitlebens zurück datirt wird, was dann Verwirrungen, Widersprüche, Unklarheiten mit sich führen, und

---

[57]) s. o. Ferner XVI, 2729: „Wer die Idiomata oder Eigenschaften einer Natur verleugnet, verleugnet die Natur.“ Er redet XVII, 519 gegen die scholastische Unterscheidung von Substanz und Accidens; vgl. Weisse l. c. S. 181.

[58]) V, 338 ff. Von Ewigkeit ist Christus Herr über alle Creaturen, ehe er ist Mensch worden; aber, da er ist Mensch worden und eine kleine Zeit von Gott verlassen, und doch mit Ehren und Schmuck gekrönt, ist er zeitlich zum Herrn gemacht, nach der Menschheit, durch die Offenbarung und Verklärung nach seiner Auferstehung und Auffahrt. VI, 1078.

Digitized by Google

hoffnungsvolle christologische Bildungstriebe der Grundanschauung Luthers hemmen mußte.[59])

Wenn wir aber gleich gestehen müssen, daß Luther nicht alle Seiten seiner eigenthümlichen Christologie gleichmäßig bearbeitet, daß er namentlich später die Schriftstellen die das Werden betreffen weniger behandelt hat: wie viele Keime einer lebensvolleren und schriftmäßigeren Christologie sind in dem Betrachteten enthalten! Freilich ohne festes begriffliches Gepräge, ohne die Unterlage einer festen aus dem reformatorischen Princip wiedergebornen Lehre von Gott und dem Menschen, ohne eindringendere Erkenntniß der allgemeinen Gesetze menschlichen Daseins und menschlicher Entwicklung. Aber diese immer nur gelegentlichen Ausführungen jetzt dieses jetzt jenes Punktes sind doch wie wir gesehen haben von einer fruchtbaren und tiefen Grundanschauung getragen, welche von der späteren Christologie der lutherischen Kirche noch bei weitem nicht erschöpft ist. Wir werden nicht irren, wenn wir als das doppelte Herzblatt der Christologie, wie sie vor seinem Auge stand, die Empfänglichkeit der menschlichen Natur für die göttliche durch Gottes gnadenreiche Liebe ansehen, welche ihrerseits so sehr die Macht über Gottes ganze Natur ist, daß auch diese und ihr Wesen einer Naturenvereinigung in dieser Person kein Hinderniß sein kann, sondern alles rein menschliche auch als ihr Eigenes zu haben und zu wissen vermag.[60])

---

[59]) Von den vielen Beweisstellen hiefür genüge vorerst die Stelle XX, 1013. §. 122.

[60]) Es verdient auch noch der treffende, eindringende Blick Luthers in die Geschichte der Christologie Erwähnung. Er hat sich damit erst gegen Ende der dreißiger Jahre, wie es scheint, beschäftigt; aber der kritische Blick in die Geschichte der Concilien des fünften Jahrhunderts — besonders des Chalcedon. — ist großartig. Ueber Eutyches und Nestorius fällt er ein durch Umsicht ausgezeichnetes Urtheil, ebenso über die Unfruchtbarkeit des chalcedonensischen Concils. Er sieht daß Nestorius und Eutyches wohl zwei Naturen und Eine Person anerkennen, daß sie aber die reale Vereinigung beider Naturen zu Einer Lebenseinheit in Abrede stellen in entgegengesetzter Weise, indem Nestorius die göttliche Natur

Digitized by Google

Die dialektische Ausbildung der Christologie, die sich etwa in seinen letzten acht Jahren findet, zeigt zwar genauere historische Kenntniß, aber thut durch einen nicht von Aengstlichkeit freien Anschluß an hergebrachte scholastische Formeln seinen originellen Erkenntnissen wehe. [61]) Er wendet nemlich die scholastische Formel von der Communic. idiomatum jetzt nicht selten auf die Christologie an, in einem andern Sinne zwar als die scholastische Theologie es meinte, aber sein eigener Gedanke in diesem Gewande untergebracht, das für einen andern Körper geformt war, mußte dadurch verdunkelt werden. Es ist diese Formel nicht ohne Schuld daran, daß von der eigentlichen Aufgabe, der Einigung der Naturen, auf die bloße Mittheilung von Eigenschaften abgelenkt und so zu einer oberflächlicheren Behandlung zurückgelenkt werden konnte. Noch leichter war von hier aus der Rückfall zur Unpersönlichkeit der Menschheit, weil die Person nicht als Eigenschaft angesehen zu werden pflegt. Ja selbst das Streitobjekt mit der reformirten Christologie drohte jetzt aus dem Gesicht zu rücken, indem in einer Menge der unten citirten Stellen es Luthern, insofern er sich unter diese Formel stellte nur darauf anzukommen scheinen konnte, daß in der Person als dem Ich beide im übrigen ausser einanderstehende Naturen ihre Eigenschaften niederlegen so daß nun diesem einen Ich beiderlei Eigenschaften zukommen und eine Anzahl eigenthümlicher Redefiguren anwendbar sei. [62]) Jedoch muß sofort auch hin-

---

für zu hoch erachte dazu und sie daher von der menschlichen ferne halte, Eutyches dagegen die menschliche Natur für unfähig halte, das Göttliche zu eigen zu erhalten, vielmehr sie von diesem Antheil als unempfänglich ausschließe und so zurückstelle (durch absorbirende Scheinerhöhung) XVI, 2715—2746. Damit ist zugleich der gemeinsame Grundfehler dieser beiden Extreme bezeichnet.

[61]) Vgl. die Auslegung des 14.—16. Cap. Joh. v. J. 1538 T. VIII, 166; die ausführliche Erklärung des Galater Briefs v. J. 1539 (die von ihm selbst besorgte Ausgabe) VIII, 2130 ff. Von den Concil. und Kirchen v. J. 1539, T. XVI, 2715 ff. 2724 ff; VI, 1075 v. J. 1544.

[62]) Die Formel Communicatio idiomatum ward daher auch als eine Art Unionsformel besonders von Melanchthon und seiner Schule ge-

Digitized by Google

zugefügt werden, daß Luther selbst das Wort Idioma nicht blos auf unser „Eigenschaft“ reducirte. Er rechnet dazu alles was einer Natur anhanget, zu ihrem Wesen so gehört, daß ohne dasselbe die Natur nicht kann gedacht werden. [63]) Ebensowenig lehrt er ebendeßhalb eine Unpersönlichkeit der menschlichen Natur (VI. 1077). Endlich ist er sehr weit entfernt davon, in die Person als drittes die Idiome beider Naturen niedergelegt, diese selbst aber noch ausserein ander zu denken. Sondern er muthet der Formel in seinem Gebrauch den Sinn zu, den sie freilich in der Scholastik nicht hatte, die Naturen selbst in ihrer Actualität so zu vereinigen, daß die Gottheit die Menschheit als ihre eigene Bestimmtheit an sich habe, die Menschheit aber allmächtig sei. Er will mit Einem Wort damit eine gegenseitige reale Mittheilung, nicht blos von Eigenschaften, sondern in ihnen des Wesens der Naturen. [64]) Z. B. daß von der Menschheit Solches ausgesagt wird, was eigentlich ursprünglich nur von der Gottheit gilt, ist nach ihm nicht dadurch berechtigt, daß beide Naturen in dem Einen Ich, sondern dadurch daß beide Naturen durch die Unio zusammengefaßt sind, das Wort Mensch selbst aber die Gottheit nun mit begreift, weil es nun „zum andern und neuen Wort“ mit neuer Deutung worden ist. [65])

Es steht also fest, in seiner christologischen Grundanschauung, die er schon lange vor dem Abendmahlsstreit hatte, ist Luther sich stets gleich geblieben, und selbst sein Anschluß an die traditionelle Formel der Communicatio idiomatum, die einem ganz andern theologischen und religiösen Boden entstammt war, hat

---

hegt, bis die Württemberger den Versuch machten, den eigentlichen lutherischen Gedanken, freilich nur in einem andern Zuschnitt derselben Formel, zu retten.

[63]) XVI, 2724. VIII, 166. s. Anmerk. 57.

[64]) XVI, 2728. In der Stelle VI, 1076. 1077 ist ihm offenbar Mittheilung der Eigenschaften, die ihm stets eine gegenseitige ist, s. v. a. Vereinigung der Naturen: unter Person aber versteht er nicht ein für die Naturen bereit stehendes drittes, sondern das Resultat dieser Einigung des Marienssohns und Gottessohns; ebendas. XIII, 152.

[65]) VIII, 2131.

Digitized by Google

nicht ihn selbst zum Rückfall in das Vorreformatorische gebracht, sondern erst seine Nachfolger aus der Weite der neuen Anschauungen, die eine neue Sprache forderten, in die Enge einer Auffassung zurückgeführt, die nur ein Fragment dessen, was er gewollt, rettete, das Problem in seiner Ganzheit, Tiefe und Einfachheit aber aus dem Gesicht verlor.

Luthers christologische Gedanken sind ganz und gar von religiösem Hauche durchweht und nicht blos müssige, scholastische Erörterungen. Das sieht man daran daß, ähnlich wie seine Lehre vom Glauben eine innere Verwandtschaft mit der Christologie hat, ebenso auch auf das Natürlichste ihm diese auf jene zurückweist. Alles ist in Christus uns zu gut geschehen. Christus hat ihm zwar nicht blos die Stellung des Mittels, er ist ihm die „herrliche Person" schlechthin. Aber es hat weder der Sohn Gottes noch Christus das Seinige gesucht, es ist die Macht der freien Liebe, die in dieser Herablassung zu uns, ja Stellvertretung für uns ihre Herrlichkeit hat. Daher ist ihm diese Person nichts so Isolirtes, daß nicht, durch den Glauben an Ihn, diese Geburt Gottes im Menschen und diese Geburt des Menschen aus Gott sich in uns fortsetzen könnte. Gleichwie in ihm die göttliche Natur durch ihr Theilhaben an der menschlichen die Wirkung hat, daß auch seine Menschheit auf Gottes Thron erhöhet ward, so kann und soll seine Menschwerdung bewirken, daß unser Menschliches theilhaft wird der göttlichen Natur im Glauben. „Siehe, sagt er, also nimmt Christus zu sich unsre Geburt von uns und versenket sie in seiner Geburt und schenket uns die seine, daß wir darinnen rein und neu werden, als wäre sie unser eigen, daß ein jeglicher Christ mag sich dieser Geburt Christi nicht weniger freuen und rühmen, denn als wäre er auch gleichwie Christus, leiblich von Maria geboren. Wer das nicht glaubet oder zweifelt, der ist kein Christ. Das meinet Jesaj. c. IX, 6: ein Kind ist uns geboren und ein Sohn ist uns gegeben. Uns uns uns geboren und uns gegeben. Darum siehe zu, daß du aus dem Evangelio nicht allein nehmest Lust von der Historie an ihr selbst: denn die bestehet nicht lange, sondern daß du die Geburt dir zu eigen machest und mit ihm

Digitized by Google

wechselst, daß du deiner Geburt los werdest und seine überkommest. Welches geschiehet, so du also gläubest. So sitzest du gewißlich der Jungfrauen Marien im Schooß und bist ihr liebes Kind.“ [66]) Der Akt der Menschwerdung Gottes in Christus entspricht unserem Glaubensakt, sofern es bei Christi Liebe, wie bei unserm Glauben darauf ankömmt, zu haften an dem Andern, um Ein Ding mit ihm zu werden, zu vergessen das Eigene um das des Andern zum Eigenen zu machen, in der Liebe um zu geben, in dem Glauben um zu nehmen. Damit führen sich ihm Liebe und Glaube auf Eine Grundfunction zurück, das Seinwollen im Andern als in dem Eigenen, damit auch das Andere sei in ihm als dem Eigenen (XII, 623—633. V, 1314.) Wie der Selbstvergessenheit des nehmenden Glaubens auch in uns die Selbstvergessenheit der sich entleerenden, gebenden Liebe, ähnlich der Liebe Christi folge, ist früher gezeigt. (S. 526 f.)

Zum Schlusse ist noch zu bemerken, daß mit seiner christologischen Grundanschauung von Anfang an aufs Innigste seine Lehre vom Worte zusammenhängt. Ihm ist gewiß, daß Gott als die Liebe sich offenbaren kann und will als das, was er ist, und es auch wahrhaft thut in dem Worte, während die Mystik auch in der Offenbarung ihn immer noch im Mysterium hielt, ebendamit aber die Offenbarung zum bloßen Zeichen herabsetzte. So ist zunächst das Wort Gottes, der Sohn, nicht minder auch Christus zu nehmen. In Christus sehen wir dem Vater ins Herz, sagt er unzähligemal; Christus bedeutet nicht blos Gott oder einen Gottesgedanken, sondern er ist Gott selbst aber in der Weltwirklichkeit, oder als Mensch. [67]) Aber auch Christi

---

[66]) XI, 175 f. 228—233. Mit Beziehung auf die platonische Ideenwelt, wornach alle Dinge in Gott leben, fügt er bei: „das haben auch die Heiden gewußt, daß wir leben in ihm und schweben in ihm, und weben in ihm und sind seiner Art;“ und es sei das auch nicht zu läugnen. Aber daß alle Kreaturen in Gott leben, machet wohl subtile Schwätzer, ist auch finster und schwer, lehret aber nichts von der Gnade, machet auch keine gnadenreichen Menschen, darum die Schrift sich sein als eines Fürwitzigen äußert.

[67]) XI, 220 v. Jahr 1521 f. o. zum J. 1515. S. 535 f.

Digitized by Google

Wort bringt ihn uns selbst. Schon unsre Rede ist ein Ebenbild oder Conterfait des Herzens; durch das Wort wird des Herzens Meinung erkannt, als wäre das Herz im Wort. Aber bei unserem Worte bleibt immer etwas von blos bedeutendem Zeichen, denn das menschliche Wort bringet nicht wesentlich die Natur des Herzens mit sich. Aber in Gott ist sein ewiges Wort ihm so gleich, daß die Gottheit ganz darinnen ist und wer das Wort hat, der hat die ganze Gottheit; es bringt nicht blos ein Zeichen und Bild mit sich, sondern auch das ganze Wesen und ist ebenso voller Gott als der deß Bild oder Wort es ist. Dieses Wort nun, das Gott ist, ward Fleisch und wohnte unter uns. Die Menschheit wäre kein nütze, wenn die Gottheit nicht darinnen wäre, sich in ihr faßlich, gegenwärtig für den Menschen gemacht hätte; wiederum aber will und mag Gott nicht gefunden werden, denn durch und in dieser Menschheit, welche er hat zu einem gewissen Zeichen aufgeworfen und damit zu sich versammlet alle Kinder aus der Welt. Das ewige Wort, in dem alles Leben war, ist in Christo, Gottes Sohn in der Menschheit. Wer nun das gläubet, der wird von diesem Lichte erleuchtet, ja auch lebendig. [68]) Dieser Gesichtspunkt, wornach in göttlichen Dingen das Aeußere die offenbarte Sache selbst in ihrer Weltwirklichkeit für den Menschen sei, bildet den Grundtypus, von welchem Luther nie abläßt von den ältesten bis zu den spätesten Werken, und welcher in seiner Lehre von der heil. Schrift und von den Sacramenten [69]) sich immer wieder spiegelt.

---

[68]) XI, 241 f.

[69]) Bei dieser Grundanschauung, wonach in der Offenbarung in Gottes Herz d. h. in seine Liebe geschaut wird, ist von selbst gegeben, daß Gottes Gnade sich ernstlich Allen darbietet im Wort, Sacrament ꝛc., denn in der Liebe Gottes ist kein Schatten, sondern nur der Unglaube ist die Finsterniß, die Gott nicht ergreifen will. Erst später, von anderem dogmatischem Orte, nemlich der Prädestination her bringt wieder das Mysterium ein, zwar nicht die im objektiven Heil offenbare Liebe, aber die in der Heilsaneignung sich kundgebende verdunkelnd. So bedeutend nun aber auch in speculativer Hinsicht die lutherische Auffassung des Verhältnisses vom Aeußeren und Inneren, von Gedanken und Wort, von Leib

Digitized by Google

Die große Ueberlegenheit Luthers auch in christologischer Hinsicht selbst über die edelsten Repräsentanten der vorreforma-

und Geist ꝛc. ist, so ist doch eine und dieselbe Formel organischer Ineinssetzung beider Glieder dieser Gegensätze nicht zureichend für Alles, was unter sie gebracht wurde. Sie muß sich anders gestalten für das Wort in Gott, anders für Christi Person, anders für die Sacramente, anders für die heil. Schrift. Es wäre fruchtbarer an diesem Punkt die lutherische Lehre fortzubilden, als in ewiger Selbstüberhebung über die reformirte Lehre sich selbst inträge Sicherheit zu wiegen, Andere aber zu ermüden.

Weisses Darstellung der Christologie Luthers versucht ein einheitliches Bild von ihr zu entwerfen und ihren bedeutenden religiösen und speculativen Gehalt herauszustellen l. c. S. 40—71. 169—206. und es fehlt dieser Darstellung nicht an richtigen Blicken. Aber das Bild ist getrübt durch manche willkürliche Deutung, welche Luthern ein Lob zugedacht hat, das er ohne Zweifel würde haben ablehnen müssen. Richtig hat Weisse darin gesehen, daß, wie oben begründet ist, Luthers christologische Grundanschauung schon vor dem Streite mit den Reformirten feststand, und das was in diesem von ihm hinzugefügt ward, zum Theil gegen das Frühere ungünstig absticht. Aber er bezeichnet den Unterschied der beiden evangelischen Confessionen so, daß die lutherische den idealen, die reformirte den historischen Christus habe, wofür er sich auf Baur beruft, wenn auch in etwas anderem Sinne. Den Ausgangspunkt der Weisseschen Auffassung bildet das Verhältniß, in welchem er bei Luther Christi Auferstehung zu seinem Tode stehen zu sehen glaubt (s. o. Anm. 36). Das Erlösungswerk enthalte nach Luther nicht eine Genugthuung für das göttliche Gesetz, oder für den heiligen und gerechten Gott, sondern Christi Tod sei ein Kampf mit dem Teufel und dem Gesetz als einem feindlichen; es sauge nach Luther Christus die Sünde der ganzen Menschheit in sich auf, und in der Auferstehung stelle sich ihm die Besiegung des Teufels, die Vernichtung der Sünde, die Endschaft des Gesetzes dar. Das Gesetz bezeichne ihm nicht die nothwendig zu befriedigende Forderung einer Versühnung oder Genugthuung, sondern eine bestimmte Bewußtseinsstufe, die gegensätzliche, sündige, unselige, die wir als in Christo von der Menschheit überschritten anschauen sollen, nicht durch seinen Tod als sühnenden, sondern durch die Auferstehung, in welcher sich darstelle, wie in Christus die Gottmenschheit vollendet, die Menschheit in Gott aufgehoben und zu einem Momente der göttlichen Substanz oder zur Natur in Gott geworden sei. Den

Digitized by Google

torischen Mystik muß durch das Bisherige anschaulich geworden sein. Noch um Vieles höher steht er in Vergleich mit katholi-

---

Zusammenhang zwischen Christi Auferstehung und unserer Erlösung denkt er sich näher so: In der Auferstehung Christi sei die Menschheit auferstanden, nicht Christus als Einzelner; vielmehr als Einzelner höre Christus seit der Auferstehung gänzlich auf, Christi menschliche Seele, Willenskraft u. s. w. sei im Tode zurückgegangen in die Allgemeinheit der Menschennatur, die aber in der Auferstehung als vergottete, als Moment in Gott selbst erkannt werde (was mit der alten Lehre von einer Natur in Gott zusammentreffe.) Und dieser gottmenschlichen Potenz, dieser göttlichen Natur („Fleisch Christi") können wir theilhaft werden, wovon das kirchliche Symbol Taufe und Abendmahl sei, wie selbst klarer als Luther Schwenckfeld erkannt. Eignen wir uns dieses an, so werden wir Leib Christi; und der Logos der die menschliche Natur als universales Princip in sich selbst habe, wirke diesen Leib Christi, die Gemeinde, fort und fort aus, während der Leib Christi als eines einzelnen Individuums nicht weiter in Betracht kommt. Die Auferstehung Christi sei die „umgekehrte Menschwerdung," d. h. die Zurücknahme der individuellen Menschheit Christi, die Universalisirung derselben, aber um nun eine allgemeine Menschwerdung zu eröffnen, in welcher Gott durch Antheilgeben an der göttlichen Natur (oder Bewußtmachen derselben?) die Menschheit in „Christi Leib" umwandelt. Es ist nach dem Obigen nicht nöthig, zu zeigen, daß das Luthers Meinung nicht sein kann. Es ist dabei die Erhebung Christi zu universaler Bedeutung durch die Auferstehung und die Abstreifung der endlichen Schranken verwechselt mit Verflüchtigung der Individualität. Nur auf Eines werde aufmerksam gemacht, was der Herr Verf. nicht beachtet zu haben scheint. Diese Ansicht würde wesentlich (wie aus der ganzen bisherigen Geschichte erhellt) der römischen Christologie sich nähern, indem sie Christi Menschheit in Gott resorbirt oder, wie die Reformatoren es ausdrücken, Christum begräbt um an dessen Stelle die Gemeinde, den Leib Christi treten zu lassen. Ist es nicht möglich, die Individualität Christi so zu fassen, daß ihr zugleich universale Bedeutung zukömmt, sondern muß jene sterben, d. h. für den Glauben aufhören, damit der ideale Christus auferstehe in der Gemeinde, die wahre gottmenschliche Bewußtseinsstufe: so ist eine lutherische Christologie nicht möglich, so ist aber auch der Gegensatz zwischen Gott und dem concreten Menschen als unüberwindlich und wesentlich zu bezeichnen, wie es seit dem Chalcedon. bis zur Reforma-

Digitized by Google

schen Zeitgenossen, wie Bischof Berthold und Theophrastus Paracelsus. [70])

tion meist die Annahme war, mochte nun dieser Dualismus sich mehr in deistische oder mehr in pantheistische, in nestorianisirende und ebionitische oder monophysitische und doketische Formen kleiden.

[70]) Was aus der germanischen Mystik, sofern sie nicht in die Reformation ausmündete, werden mußte, dafür kann Bischof Bertholds (Pirstinger) von Chiemsee sog. Tewtsche Theologey 1528, (neuerlich wieder mit unverdienter, tendenziöser Lobpreisung herausgegeben von Reithmaier, mit einem Vorwort von Generalvicar Windischmann) ein Beweis sein. Das Buch schmückt sich mit Compilationen aus Raymund v. Sabunde, Tauler, der eigentlichen deutschen Theologie (s. o.) Nic. v. Cus, Thomas Aq., Augustinus, sehr oft ohne seine Quellen zu nennen, zieht aber die Ideen der Mystik geflissentlich wieder in das Gebiet der kirchlichen Werke und Sacramentenlehre zurück, ohne eine Ahnung von der in Gott gefreiten, gläubigen Persönlichkeit zu haben, im Gegentheil ist sie polemischen Charakters gegen die Reformation, verwickelt sich aber in zahlreiche Widersprüche. Man vergleiche z. B. c. 2: Wie zu glauben sei? Der Glaube habe sieben Eigenschaften: 1) er erwäge nicht nach thierischer Sinnlichkeit, sondern nach Sinnen der Vernunft, was glaublich sei; er bete und lerne durch heimliche Unterweisung in seiner Vernunft verstehen, daß christl. Glaub gut und glaublich sei; 2) er bitte mit Hoffnung um Mehrung des schwachen Glaubens; 3) sei der Glaub mit Lieb geziert und wohl formirt; 4) seine vierte Eigenschaft sei, daß er erscheine und bewährt sei mit Werken; 5) soll der Mensch auch Gehorsam leisten und die Gebote mit Werken vollziehen; 6) muß der Glaub beständig sein; 7) muß der Glaube „vergleicht sein der Warheit," d. h. übereinstimmen mit der Wahrheit (!); diese wird sicher kund durch die Kirche. Diese intellectualistische Fassung zeigt zum voraus, daß die Mystik in ihm versiegt ist. Einiges Theosophische ist an die Stelle getreten. Dahin gehört seine Lehre vom Wort, vom Macrocosmus und Microcosmus, vom Nichtding und von der kosmischen Bedeutung der Menschwerdung Gottes.

Gott ist fruchtbar in sich, er hat einen Sohn (vgl. D. Scotus) gebiert sein Bildniß, wie auch jede Creatur ohne Unterlaß. Der heil. Geist entsprießt aus ihrer gemeinschaftlichen Liebe (c. 7). Diese Dreiheit, die inwendig in Gott ist, fleußt auswendig in alle Geschöpfe (c. 5, 1.) Gott will sich offenbaren, das geschieht in fünferlei Wort (5, 3.): 1) dem inwendigen göttlichen Wort oder

Digitized by Google

Unter den namhafteren reformatorischen Männern hat mit Luthers christologischer Grundanschauung ohne Zweifel

Sohn Gottes; 2) nennt er das in Maria eingeleibte Wort; 3) das Schriftwort; 4) das eingegeistete Wort in den Propheten, Sacramenten und Gemeinschaft der Kirche; 5) das Wort in der Natur. Durch die 4 letzten wird das inwendige Gotteswort auswendig offenbart. Gott will (c. 8). nicht allein in ihm selbst inwendig wohnen und nur bei ihme göttliche Kräfte wirken, sondern auch solche Wohnung und Wirkung haben auswendig in seinem Geschöpf, sonderlich der vernünftigen Creatur. Neben der „natürlichen Ausführung" in dem Sohne will Gott auch haben eine künstliche, die er als kunstreicher Werkmeister nicht aus seiner Natur, aus keiner andern Materie als aus Nichtding durch seine göttliche Idea in der Zeit ausführt (c. 7, 3.) Es sind dreierlei „Nichding und Unwesen," die dreien Nattern verglichen werden. Die erste hat Gott gebannt, daß ihr Gift nimmer schadet, sondern daraus kommen mancherlei Früchte nützlicher Creaturen, die Gott daraus schafft. Das andere Nichtding ist unmäßiglich bös und vergleichbar einer übergiftigen Natter, die Niemand bannen mag; aber Gott hat dieselbe Natter vermaledeit unter allem Ungeziefer und Vieh der Erden, auch dermaßen gezähmet, daß sie ohne Willen der Creatur, der Gott helfen will, Niemand tödten kann. In diese Schlang hat sich „Lucifer" gewendet, da er Adam und Eva betrog. Nachher ward dieser Drache gebunden, ist aber jetzt wieder los (in der Ketzerei Luthers). 3) Diese vermaledeite Natter gebiert viele kleine Nattern, die Sünden, das dritte Nichtding. Das erste Nichtding ist nicht soviel als gar nichts oder als „ewigs Unwesen"; aber es ist nur mäßig bös, stets unter Gottes Gewalt, auch gehorsam und läßt etwas aus ihm machen. Aber in ihm selbst ist es unvollkommen, ungeordnet, unwesentlich, unbeständig. Die Creatur ist wohl daraus geschaffen, aber der Creatur Wesenheit ist nicht auf Nichtding, sondern auf sein göttlich Wesen gesetzt und gebaut, so daß Gott der Grund und Anfang der Creatur ist, und diese ewiglich in ihrem Wesen bleiben kann und nicht zu Nichtding gedeihen muß. Aber vor allem Geschöpf ist solch Nichtding ein Unwesen gewesen und also (?) älter und stärker denn die Creatur. Darum möchte es die Creatur als seinen Feind überwinden, wieder zu Nichtding machen. Aber Gott ist eher gewesen als alles Nichtding und daher dessen gewaltig und erhält sein Geschöpf bei seinem Wesen, lässet es nie in das erste Nichtding fallen, aber wohl in das dritte, die Sünden. Das andere Nichtding stehet Gott gerad gegenüber als ewig Unwesen gegen

Digitized by Google

keiner mehr Aehnlichkeit, als Andreas Osiander und unter Denen, die sich ausserhalb der kirchlichen Bewegung hielten, der

ewig Wesen, unermeßlich, bös über alle andern bösen Dinge. Daraus macht Gott nichts, sonst würde daraus eine unermeßliche Creatur, ein Gott wider Gott. Aber daraus etwas zu machen unterstieht sich verkehrte Creatur und braucht solch bös Nichtding zu eigenem Willen. So Lucifer, da er sich wollte Gott gleich machen. An demselben bösesten Nichtding hängt verkehrter Mensch von Natur (vermöge) des ersten Nichtdings, daraus er geschaffen ist. Daher kommt, daß wir tödtliche Menschen geneigt sind nicht zu Gutem, das ferne von uns ist, sondern zu Bösem; denn obwohl menschlicher Geist sich und den Leib zu Gutem emporziehen sollte, so ist doch der Leib in seiner Bosheit veraltet und dermaßen zerrüttet, daß der Geist durch ihn merklich beschweret und unter sich gezogen wird (c. 20, 3. 4. vgl. 68, 3. 78, 5). Die Gemeinschaft der Seele mit diesem unreinen Leib bringt dem Menschen leiblichen Tod, gibt auch Ursach daß sein Seel geistlich stirbt und ewiglich verdirbt. Die Seele saugt all ihr bös Gift in sich aus der Natter, aus dem natürlichen Leib; aber sie kann auch ebenso Heil saugen aus dem „Leib" Christi (im Sacrament), in welchem die göttliche Hülfe steht. Dazu hat sie die Freiheit erhalten, diese Hülfe zu suchen. — Also ein physischer Begriff von Sünde dualistisch geartet, als Voraussetzung für einen magischen Begriff von Gnade: die Freiheit ist dazu da, sich solcher Gnade zuzuwenden.

Die Welt, — Makrokosmus c. 19 — ist in lebendigem Gott ewiglich gewesen. Ewiger Gott ist sein selbst und aller Creatur Archetyp, Idea, Anfang und Ende. Das denkt er nach platonischer Art schon als reales Sein. Alsviel die Creatur verkehrt wird und Irrung macht in göttlicher Ordnung, dasselbe kommt nit von Gott, sondern von ihrer eigenen Nichtigkeit, die sie annimmt aus bösem Nichtding. Also sind verkehrte Leute in ihnen selbst, nicht in Gott, ewiglich bös gewesen u. s. w. Die Welt als Ganzes ist Gottes Bild, nemlich der Idea nach, die aus Gott in sie eingeflossen: aber nicht der Materie nach, die das Nichtding ist daraus sie ward (c. 19, 1—4). Aber sonderlich hat Gott den Menschen geschaffen, ein Bildniß zu sein der großen Welt, daher er auch Microcosmus genannt ist. Die große Welt ist getheilt in Himmel und Erde, geistliche und leibliche Natur, deren letztre Gott nicht erkennt. Um nun auch durch leibliche Natur erkannt zu werden, hat Gott den Menschen geschaffen, der in Leib und Seele geistliche und leibliche Natur zusammenfaßt. Und so ist im Menschen, als der kleinen Welt, die ganze erschaffene Welt

Digitized by Google

vielverkannte C. Schwenckfeld. Die Grundzüge von Osianders Ansicht waren schon frühe ausgebildet, und seine mystische

beschlossen. Aber noch war Gott und seine Creatur noch nicht bei einander. Darum hat Gott das Universum, das ist Gottheit und Geschöpf zuletzt beschlossen in der einigen Person Christi. Ferner c. 27, 4: Alle leiblichen Creaturen sind zu einander geordnet, und eine in die andere geschrauft bis an den Menschen, im welchem begriffen ist geistliche und all leibliche Natur mit ihren Staffeln. Wie aber alle leiblichen Creaturen geordnet sind auf den Menschen, (der in besonderem Sinne Bild Gottes zu sein bestimmt ist) so nachfolgend alle Menschen auf Christus, in ihm auf Gott. Also sind alle Creaturen durch Christum geordnet auf Gott. Menschlich Geschlecht ist Mittler zwischen der Natur und Christus; Christus durch seine Menschheit das Mittel zwischen Gott und Menschen. Daraus leitet er sofort die Ausdehnung der Erlösung Christi auch auf die Natur ab. — (Siehe oben Nic. v. Cus.)

Die Nothwendigkeit der Menschwerdung ist noch bestimmter durch seine Lehre vom Nichtding gefordert. c. 10, 1: Glaublich ist, dieweil Gott außerhalb seiner und aus Nichtding das Geschöpf gemacht hat, daß desselben Geschöpfes Wesen natürlich wiederum gedeihen würde zu Nichtding aus dem es gemacht, nur allein (es sei denn daß) es werde an Gott als ein ewig Wesen und an sein sicher Ende gebunden. Das aber kann nicht geschehen natürlich, nachdem (da) das Geschöpf in Gott keine Handhabe noch Gleichniß hat, an die es sich halten möcht ewiglich. Deßhalb erfordert des Geschöpfes Natur, daß Gott an sich nehme eine Creatur, in der alle andern Creaturen beschlossen sind, nemlich die Menschheit Christi. In ihm hanget alle Creatur (c. 19, 6), in ihm als einem Menschen ist aller Creatur Gleichniß, und in ihme als wahrem Gott mögen alle Creaturen geewigt werden. „Die unwandelbar Person hat an sich genommen die wandelbar Menschheit, damit dieselbe auch unwandelbar würde mit sammt aller andern Creatur, so in der Menschheit beschlossen ist.“ — Auch deßhalb ist, sagt er weiter (nach der deutschen Theologie), Mensch geworden, weil Gott etliche Tugenden, Gehorsam, Demuth, Geduld, die göttlicher Hoheit eigentlich nicht zustehen, sich auch hat verleihen wollen in seiner angenommenen Menschheit. Ferner hat Gott durch seine Menschwerdung alle Geschöpfe ganz gemacht und erfüllet. Er wäre daher auch ohne Adams Fall als Mensch erschienen, aber nicht gestorben. Nun der Mensch aber fiel, so hat der natürliche Sohn Gottes durch Menschwerdung auch bewirkt, daß wir können

Digitized by Google

Auffassung des Glaubens sowie der in ihm stattfindenden Lebensgemeinschaft mit Christus, sowie vom Worte Gottes und seinem

angewünschte (adoptirte) Söhne Gottes werden (c. 10, 10.) Aber Bertholds Heilsordnung ist voll von pelagianischen und magischen Elementen, deren Verein bei der römischen Kirche festhalten soll. Das Kreuz Christi nennt er zwar die Lebenswurzel des Heils die in uns zu pflanzen sei; er versteht aber darunter Christi Beispiel im Leiden, dem wir nachfolgen sollen. Doch sagt er auch dieses Leiden habe ewige lebendige Kraft; wir sollen es im Gemüth innerlich Gott darbringen, wie die Kirche es äußerlich darbringe im Meßopfer.

Seine Lehre vom Nichtding muß bewirken, daß die Gottheit der Menschheit stets fremd gegenüber bleibt, wenn jenes nicht aufgehoben werden will in Doketismus (c. 10, 2): „Der Mensch mag zu Gott, als zu fremder Natur, nicht kommen." Aber einen Anknüpfungspunkt findet er zwischen Gott und der Menschheit darin, daß die Form der Welt Gottes Bild sei. Namentlich Christi Seele (nach der Scholastik zum Theil Formprincip des Leibes) sei durch ihre Heiligkeit und Reinheit für die Vereinigung mit dem Gottessohn tauglich gewesen, und durch ihn personirt worden. In Christus sind drei Geburten (nach Tauler): die ewige des Sohns, die von der Jungfrau, die von den Gläubigen, die ihn fort und fort gebären (c. 10, 6. 7); drei Vereinigungen: 1) der Gottheit mit der Seele Christi; 2) mit seinem Leib, und 3) der Seele mit dem Leib, welche im Tod aufgelöst ward, da Christi Leib im Grab, seine Seele in der Vorhölle war (10, 8); drei Willen endlich, der ewige des Sohnes, der vernünftige Wille im oberen Theil der Seele Christi, der stets dem göttlichen gehorsam war; und der syndlich zeitlich Will im untern Theil der Seele, so sich zum Fleisch geneigt und deßhalb blöd gewesen ist. Fleischliche Reitzung (Fomes) ist an ihr selbst keine Sünde (c. 35, 3. 4) obwohl eine Krankheit, Verkehrung, Flecken oder Gebrechen, damit der Geist streiten, Tugend erkriegen, Untugend austreiben möge u. s. w. Mit solcher Lehre von Christus stimmt wenig zusammen seine Lehre von Adam im Paradies „das vielleicht ettwo im Firmament ob den Elementen war." Adam soll (trotz seiner Entstehung aus dem Nichtding) rein ohne Tödtlichkeit gewesen sein (c. 31). Und obwohl er sagt, daß erst durch Christus die geschaffene, wandelbare Natur geweigt und befestigt werden konnte, soll doch schon von Natur Adam ein angewünschter Sohn Gottes gewesen sein, und er hätte ohne seinen Fall mit seinen Nachkommen gehabt, was wir in Christus (vgl. 68, 9. 10, 11).

Digitized by Google

Verhältniß zur menschlichen Natur hat viel mehr Aehnlichkeit mit der Auffassung Luthers als Melanchthons und seiner an-

---

Christi Leib wie seine Seele ist von der Gottheit in sich gewandelt und ganz göttlich, so daß er Quantität abgelegt hat und ganz geistlich ist, daher solch göttlicher Leib überall sein mag sacramentlich (68, 8). Er braucht dabei mehrere Bilder, die Luther angewandt hatte.

Bedeutender als Theosoph ist Theophrastus Paracelsus (vgl. Arnolds Kirchen- und Ketzerhistorie Bd I, S. 1500 ff. de coena domini; S. 1511—1521. Secretum Magicum de lapide Philosophorum). Er will Eine Wissenschaft, Ein Principium, nicht fünfzig und ausgehen vom Centro. Des Menschen Weisheit muß ganz sein, er selbst muß die Weisheit sein, denn er weiß sie nur wenn er sie ist. Wie das Leben nicht zerstückelt ist, sondern vollständig und ungebrochen Eins, so ist auch die Weisheit untheilbar, und gliedisch ist sie nur geworden dadurch, daß sie ins Tödtliche (Sterbliche) gefallen ist, da gibt es nun viele Künste und Weisheiten, da wird die Weisheit jetzt an diesem Ort im Menschen zuerst aufgeweckt, jetzt an jenem.

Der Mensch kann aber diese Weisheit erlangen, denn er ist Mikrocosmus. Aller Verstand der Thiere auf Erden und in der Luft ist im Menschen, dazu auch in der Seele der Verstand der Engel. So liegt der Leib in beiden Sphären, Himmel und Erde sind sein Vater. Im Menschen ist kein Lernen, sondern es ist Alles vorhin im Menschen, nur nicht aufgeweckt und offenbar. Alle Menschen sind Glieder Gottes, keines hat einen Vorzug vor dem andern, keines ist der Weisheit beraubt. Das ists aber, daß wirs vergessen, und uns nicht ermahnen an das, so in uns ist, wir sind träg und schlafen in unserem Erbe. Wir gelangen zu dieser Weisheit durch das Zwiegespräch des heil. Geistes mit seinem Schüler, indem er ein Licht anzündet, das nicht ablöscht, denn es ist von ihm wohl angezündet. Nicht vom Menschen aus, sondern von Gott, dem Vater der Weisheit aus, will er begreifen, was Gott ist und was der Mensch. Denn was Gott der Vater ist, das ist der Sohn, der Mensch; dem Menschen fehlt Nichts. Er ist nach Gott das edelste Wesen, nach Leib und Seele; namentlich letztere ist nicht erschaffen von Gott, sondern aus Gottes Athem, aus dem reinsten Geiste geschaffen. Und diß unsichtbare göttliche Feuer hat Gott dem Menschen aus ungründlicher Liebe eingegossen und über alle Engel erschaffen.

Aber wenn der Mensch so hoch gestellt, wenn er Gottes Sohn ist, und wenn Keiner mehr und Keiner weniger hat als der

Digitized by Google

dern Gegner. Die Lehren A. Osianders und Schwenckfelds, so viele Berührungspunkte sie haben, unterscheiden sich

---

Andere, weil Alle Alles haben: welche Stelle bleibt ihm für Christus?

Er will seine Philosophie gründen auf Christus, den Eckstein. Das Licht der Natur, so viel es offenbart, reicht nicht aus, sondern Christus ist das wahrhaftige Licht, so einen Jeden erleuchtet, der in diese Welt kommt. Darum ist uns Christenmenschen wohl möglich, alle Heimlichkeiten zu verstehen, denn diß Verstehen gereicht zu Gottes Glorie in Christo und er gibt seinen Geist den Suchenden. Durch ihn hofft er Aufschluß über das ganze Gebiet der Natur und des Geistes. Von Trithemius, Cornelius Agrippa, Petrus de Albano wolle er sich dadurch unterscheiden, daß er auf die Schrift baue. Aber das thut er nicht.

Durch das Gemüth, sagt er, kommen wir zu Gott, durch den Glauben zu Christo, durch die Imagination empfahen wir den heil. Geist. Eins kommt aus dem Andern, daher auch diesen Dreien nichts unmöglich ist. Aber immer wieder kommt er, wenn er darstellt, wie wir die wahre Erkenntniß erreichen, auf Sätze, nach welchen Christus und heiliger Geist ihm nur das allgemeine, wahrhaftige Licht sind, das jeden Menschen erleuchtet. Die Natur, sagt er, lernt alle Dinge: was sie nicht kann, erwirbt sie vom heil. Geist, der sie lehret. Der heil. Geist und die Natur sind Eins, nämlich täglich ist die Natur ein Licht aus dem heil. Geist. Diß erinnert an seinen Zeitgenossen Franc. Puccius, dem Christus die allgemeine ratio, λόγος in dem Menschen ist.

Um daher von Christus etwas Näheres auszusagen, schließt er sich wieder an die Kirchenlehre an, ohne sich wahrhaft mit ihr zu vermitteln. Jedoch hat er auch hier einiges Eigenthümliche. Durch des Teufels Neid ist der Mensch verführt: jetzt sind wir unrein und blind, und sterblich: und so blieb es, bis Gott half. Daß Leib und Seele wieder gereinigt und der sterblich gewordene Leib mit der Seele wieder vereinigt würde, wurde die zweite Person in der Gottheit Mensch. Wäre aber die Maria nicht ganz rein gewesen, so hätte sie den Sohn Gottes nicht empfangen können. Durch ihre reine Seele erkennt sie Gott und glaubet Gott; und so ward sie durch den Geist Gottes überschattet, magisch, aus Verwilligung der Seelen im keuschen Leib; und Gott und Mensch waren vereint. Die Magie, die er dem Glauben zuschreibt, ist ihm innig verbunden mit der imaginatio, die, wenn sie wahrer Art ist, wirkt, was sie denkt, in Kraft des heil. Geistes, wie der Glaube eine Allmacht ist. — Durch Christus nun werden wir wiedergeboren; mit ihm sind auch

Digitized by Google

aber von einander besonders dadurch, daß der Christologie des Ersteren sichtlich auf die göttliche, der des Letztern auf die menschliche Natur Christi das Hauptgewicht fällt, während in Luthers Grundanschauung beide Seiten am vollkommensten ihre gleich integrirende Bedeutung behaupten. [71])

---

wir erhöhet. Da aber nach Theophrast die Seele als aus Gott nicht krank werden kann, so kommt es auf des Leibes Erlösung und Wiederbringung an. So findet er wieder eine Stelle für seine naturphilosophischen Gedanken. Er schließt sich hiebei besonders an das heil. Abendmahl an. Christi Leib ist nicht aus menschlichem Samen; sondern wie bei Adam die Erde der Stoff war, so war für seinen Leib dasselbe der heil. Geist. Ob er nun einen himmlischen, geistigen Leib Christi hieraus ableitet, ist nicht deutlich. Da er von Christi Genugthuung und Leiden spricht, ist wahrscheinlich, daß er diese göttliche Substanz des Leibes Christi sich zuerst in Knechtsgestalt denkt. Jedenfalls aber legt er auf diesen göttlichen Leib Christi das größte Gewicht bei der Erlösung oder Wiedergeburt. Aus Christi Blute nämlich, das in den Elementen uns zu Theil wird, kommt die göttliche Kraft, die den neuen geistlichen Leib dem Menschen schafft. Er nennt diese göttliche Kraft den heil. Geist — wie er ja aus des heil. Geistes Natur oder Substanz den Ursprung seines Leibes ableitete. Durch den heil. Geist, sagt er, macht Christus in allen seinen Gläubigen Incarnationes. — Wir essen im heil. Abendmahl weder blos ein Zeichen, noch Christi Leib, wie er am Abendmahle saß: sondern gleichsam den Keim seines Leibes (surculum), seinen Geist. Dieser lebenschaffende Geist geht hervor aus Christi Leib im Abendmahl; so wird Christus aus seinem persönlichen Leib unser Leib, und doch ist nicht seine Person unsre Person: sondern Christus wirkt nur durch sein Abendmahl als einen Samen auf die Nachbilder seines Leibs, damit die Gläubigen, wesentlich Glieder seines Leibs, in den Himmel kommen mit ihm. Er berührt sich hier mit Schwenckfeld und Val. Weigel.

[71]) Osianders Aehnlichkeit mit Luthers Typus sieht man besonders aus seiner Lehre vom Worte Gottes, die an die frühesten Zeiten Luthers erinnert, sodann aus seiner christologisch gefärbten Mystik, und aus seiner Ineinsschauung des ewigen göttlichen Ebenbildes und der vollkommenen Menschheit. In dem Allem hat er zugleich am meisten Aehnlichkeit mit Brentz und der würtembergischen Kirche, daher ihn auch diese am besten verstand und sehr viel günstiger als die Norddeutschen beurtheilte. Es ist daher

Digitized by Google

Den Mittelpunkt der Lehre des A. Osiander bildet seine Lehre von der Rechtfertigung; aber da er diese nicht blos als Erlaß der Strafe, sondern auch der Schuld sowie als Herstellung und volle Verwirklichung des göttlichen Ebenbildes, also der ursprünglichen Idee, die Gott vom Menschen hatte, ansehen will, so mußte eine so ausgedehnte Bedeutung der Justificatio auch auf die Christologie zurückwirken.

Osiander wurde als geistvoller und muthiger Bekenner des Evangeliums bei den wichtigsten Verhandlungen, zu Marburg, Augsburg, Schmalkalden zugezogen; und stand namentlich in der Sacramentsfrage ganz auf Luthers Seiten, von dessen mystischem Standpunkt er sich namentlich durch einen kühneren und weiter vorgehenden speculativen Geist unterschied. [72]) Während Melanchthon Luthers Lehre vom Glauben mehr populär und empirisch praktisch behandelte, zeigte A. Osiander frühe die Neigung, auf die letzten Gründe zurückzugehen und den evang. Standpunkt speculativ zu reconstruiren, zu welchem Behuf er natürlich auch eine eigene Terminologie schuf, welche ihm viele Mißverständnisse eintrug. Es ist nicht blos Eifersucht auf Melanchthons

---

nicht genau, wenn Thomasius in seiner sonst fleißigen und dankenswerthen Historia et progressio dogmatis de obedientia Christi activa 1846. P. I, S. 22 f., die württembergische Kirche ohne Weiteres den anderen im Gegensatz gegen Osiander gleichstellt.

[72]) Vgl. Baur Disq. in A. Osiandri de justif. doct. 1831; dessen Lehre von der Versöhnung S. 316—344. Trin. u. Menschwerd. III, 247—252. Wilken, A. Osianders Leben, Lehre und Schriften 1844. Von älteren Schriften vgl. Hartknoch preuß. Kirchenhist. S. 309 ff. J. G. Walch, Religionsstreitigk. der evang. luth. Kirche Thl. 4. S. 137 ff., wo auch die ältere Literatur angegeben ist. Planck, Geschichte des protest. Lehrbegriffs Bd. III. — Von Osiander selbst sind besonders folgende Schriften zu nennen: Confessio A. Osiandri de unico Mediatore Jesu Christo et justificatione fidei. Regiom. 1551. Epistola A. Osiandri, in qua confutantur etc. 1549. Sodann seine Schrift: An filius dei fuerit incarnandus, si peccatum non introivisset in mundum? Item de imagine Dei quid sit? Ex certis et evidentibus S. S. testimoniis et non ex philosophicis et humanae rationis cogitationibus deprompta explicatio. Monteregio Pruss. 1550. Vgl. Schlüsselb. Catal. haeret. L. VI, 48 ff.

Digitized by Google

Ansehen, was ihn in Gegensatz zu dessen Lehrweise trieb, sondern die richtige Erkenntniß, daß die Formeln Melanchthons jenen mystischen Lebenspunkt gar zu wenig enthalten, vielmehr durch den fein begrenzenden und rechnenden Verstand der göttliche Vernunftgehalt des Christenthums verflüchtigt werde.

Melanchthon hat in der Lehre vom Glauben immer besonders die Ergreifung des Verdienstes Christi betont, worunter er sein satisfactorisches Leiden für uns verstand, daher nicht blos den thuenden Gehorsam neben dem leidenden wenig in Betracht gezogen, sondern bei Christus den Blick überhaupt mehr auf das Werk als auf die innere Quelle und die lebendige Einheit seiner Werke in der Person gerichtet: dieses Werk das Christus für sich nicht zu leisten schuldig war, soll der Glaube anschauen und ergreifen. Das erscheint dem A. Osiander frostiger als Eis; und sich selbst weiß er mit Recht mehr in Luthers Geist, wenn er den Glauben auch auf die Totalität der Person Christi verweist, welche mit dem Vater und dem Sohn im Herzen Wohnung mache. Den lebendig gegenwärtigen Christus schien ihm Melanchthon und seine Schule wie seine andern Gegner, die buchstäbischen Lutheraner, gegen den empirisch-historischen, oder seine Werke vor 1500 Jahren zurückzustellen. Dieser Fehler selbst aber sei nur da möglich, wo man die Rechtfertigung durch den Glauben nur zu einem äußerlichen Werke mache. Denn freilich, wenn die Rechtfertigung nur in der Loskaufung (redemtio), das heißt in der Freilassung von der Strafe bestehe, dann könne man sagen, durch den Glauben an das historische Verdienst Christi werden wir wahrhaft gerechtfertigt, indem er für uns das Lösegeld bezahlte; ähnlich wie ein von den Türken um Geld losgekaufter Sklave nicht blos für sich der Sklaverei ledig wird, sondern auch alle von ihm zu erzeugenden Kinder die sonst als Sklaven geboren wären freimacht. Allein nach der Schrift sei unter Rechtfertigung weit mehr zu verstehen, nemlich auch das Gut- und Gerechtgemachtwerden, und das sei der höhere Zweck der Erscheinung Christi; Christi Sühne sei dazu nur die Einleitung oder Dasjenige gewesen, wodurch er unsre Gerechtmachung verdient habe.

Digitized by Google

Um nun die Nothwendigkeit eines innigeren Zusammenhanges mit Christus als durch den bloßen Glauben an sein historisches Verdienst zu begründen, geht er auf die Idee des Menschen zurück und sucht die Lehre vom göttlichen Ebenbilde dem Glaubensprincip gemäß umzugestalten. Der Mensch war nach Osiander von Gott nicht blos zum Gehorsam und guten Werken geschaffen, als könnte er dadurch schon gerecht vor Gott sein, (das wäre vielmehr wieder eine zu starke Betonung der Werke, wie sie in der römischen Kirche üblich ist), sondern dazu, gerecht und gut zu sein in seinem Wesen. Nicht gute Werke machen einen Menschen gut, sondern ein Gerechter thut gute Werke. Auf das Sein, das Prinzip des Guten in uns selbst kömmt es an, wenn wir Gott sollen wohlgefällig sein. Nun gibt es aber ferner nur Ein Gutes das vor Gott bestehen kann, das ist die Güte, die wesentlich in ihm ist. Es gibt nicht zweierlei Arten der Gerechtigkeit oder des Guten, sondern nur eine einzige, das ist seine wesentliche Gerechtigkeit. Wäre diese nicht sichselbstmittheilend, so bliebe nur er gerecht. Aber die Offenbarung des Gesetzes beweist, daß er auch Gerechtigkeit außer sich will. Das Gesetz sagt nicht, daß es einen Weg zur Seligkeit gebe oder je gegeben habe durch eigene gute Werke, sondern die göttliche Grundforderung ist, daß wir uns erfüllen lassen sollen von göttlichem Leben und Wesen, von der essentiellen Gerechtigkeit Gottes, die da ist in Christus. Daher konnte auch in Adam das göttliche Ebenbild noch nicht vollkommen verwirklicht sein. Wie nun aber der Mensch von Anfang an in diesem prägnanten Sinn als Gottes bedürftig geschaffen ward, so lag es von Anfang an schon bei des Menschen Schöpfung im Rathschluß Gottes, sich der Menschheit auf dem einzigen möglichen Wege mitzutheilen, nemlich durch die Vermittelung des menschgewordenen Sohnes Gottes. Denn endlich, wie wir sind, konnten wir Gott und seine wesentliche Gerechtigkeit nicht erfassen, wenn er uns nicht gleich und nahe ward. Mithin ist die Idee des Gottmenschen ewig in Gott. Er muß in faßbarer Weise die wesentliche Gerechtigkeit darstellen, er muß das verwirklichte Ebenbild Gottes sein, damit auch wir durch ihn vollendet werden und

Digitized by Google

seiner theilhaft der göttlichen Natur theilhaft seien. Hienach wäre Christus als das unentbehrliche Organ unserer Vollendung und der göttlichen Gnade auch erschienen, wenn Niemand gesündigt hätte, obwohl allerdings die Sünde auch noch die weitere Nothwendigkeit einer Genugthuung zu unserer Loskaufung mit sich geführt hat, durch leidenden und thuenden Gehorsam, welcher aber wieder in sich nicht schlechthin gottgefällig sein könnte, wenn er nicht die Frucht einer essentiellen Gerechtigkeit in ihm wäre. Denn selbst Christi menschliche Natur für sich wäre leer, ohne Gott wäre sie wie eine dürre Rebe und nützte uns nichts.

Jedoch konnte Osiander nicht bei dieser Nothwendigkeit des Gottmenschen als bloßen Mittels für uns stehen bleiben. Da die wesentliche Gerechtigkeit und ihre Wirklichkeit in der Welt ein Gut in sich selbst sein muß, der Gottmensch aber das geeignete Organ nur ist durch die wesentliche Gerechtigkeit deren Verwirklichung in der Welt er zuerst persönlich darzustellen hat, so ergibt sich unmittelbar, daß ihm Christi Erscheinung auch Selbstzweck und ein Gut in sich sein muß. Ja er betrachtet Christus als den Mittelpunkt des Weltgutes, und als seine Spitze: die Idee des Gottmenschen ist ihm auch das organisirende Centrum, in welchem wie durch welchen das All seine Vollendung erreicht. Daher sagt er: Gott hätte gar nicht geschaffen, wenn er nicht hätte Mensch werden wollen, und er würde mit der Kirche, seiner Braut, Ein Fleisch geworden sein auch ohne die Sünde. Das Urbild nach welchem und auf welches hin Adam geschaffen ward, ist nicht die nackte Gottheit, auch nicht des Sohnes Gottes an sich, sondern der Sohn als zu inkarnirender, als Gottmensch. So wenig war aber dieses Urbild, auf das Alles geschaffen ist, eine bloße Idee, daß das ewige Wort vielmehr schon den Patriarchen im Bilde (simulacrum) nach allen Dimensionen seiner künftigen Gestalt erschien. Ja wenn er von dem ewigen Rathschluß der Menschwerdung redend sagt: es ist nichts in Gott, was nicht Gott selbst wäre, so scheint er das was ihm an der Menschheit das Wesentliche ist, dergestalt in Gott zu verlegen, daß nicht blos ihr Gedanke sondern sie selbst ewig, wenn auch nur potentiell, in Gott gegenwärtig ist, indem

Digitized by Google

sie nach ihrem wahren Wesen Gott ist, in der Wirklichkeit aber Gott zu sein bestimmt. [73])

Diese äußere Wirklichkeit durch die er uns zugänglich wird, setzt sich aber für uns fort in der Predigt des äußeren Wortes. Dieses ist nicht leerer Schall, sondern Erscheinung des Verbum internum, bringt dieses mit sich und zündet in den Empfänglichen die Leuchte gleichfalls an. Freilich der im äußeren Wort eingehüllte Christus ist als inneres Wort nur erkennbar für das geistige Auge: fassen, glauben wir das Innere, so bleibt das Wort das wahrer Gott und Mensch ist in uns. Aber daß wir ihn fassen können im äußeren Wort das verdanken wir eben seiner menschlichen Natur, die ein Tempel ist der ganzen göttlichen Fülle. Wir sind Glieder Christi nach seiner Menschheit; durch seine Menschheit empfahen wir das Licht und Leben des Wortes wodurch es alle Glieder seines mystischen Leibes der Kirche erleuchtet; wie auch das heil. Abendmahl beweist, daß wir mit seiner menschlichen Natur geeinigt, auch seiner göttlichen sollen theilhaft werden. So diene die ganze menschliche Natur Christi dazu, daß die Gottheit mit der sie Eine Person ward, auch in uns herniedersteige, gleich wie der ganze Weinstock dazu dient daß die Zweige an ihm einer Natur mit ihm seiend Frucht

[73]) Osiander führt u. A. noch folgende Gründe für sich an: Unter dem Ebenbilde Gottes ist, wie Alle zugeben, die Gerechtigkeit und Heiligkeit zu verstehen. Diese ist aber wesentlich Gott der Sohn. Dieser heißt sensu emin. Gottes Ebenbild als Menschgewordener: sonach ist Adam, indem er nach Gottes Ebenbild formirt ward, nach der imago Christi futuri formirt, (wie auch schon Tertullian und Irenäus lehrten) und folglich ist Christi Kommen nicht erst von dem Sündenfall abhängig. Auch hätten die Menschen ohne Sünde doch noch eine vollendende Verwandlung erleben müssen, die ihnen nur durch Christus werden konnte, zu dessen Bild sie verklärt werden sollen. Bei der gegnerischen Ansicht wäre Christus nach Adams Bild geworden, während Adam nach Christi Bild muß geschaffen sein. Auch würde sonst, wenn nicht Sünde wäre, den Menschen und Engeln ihr König ewig fehlen, und jenes Mysterium Eph. V, 32. zwischen Christus und der Gemeinde käme nicht zur Wirklichkeit. Er berief sich besonders auf Gen. I, 26. Luc. XIX, 12. Ausserdem wie Frühere auf Kol. I, 18. Hebr. II, 10.

Digitized by Google

bringen. Denn auch am Weinstock sind zwei Naturen, deren eine das Holz ist, welches bleibt, auch wenn die Rebe dürre wird, die andere ist die ganz verborgene, fruchtbare, weintragende. So wenig nun die Reben die weintragende Art erhalten könnten, wenn sie nicht Holz wären vom Holz des Weinstocks, so wenig könnten wir der göttlichen Natur theilhaft werden, wenn wir nicht, durch Glauben und Taufe ihm also einverleibt, Fleisch, Blut und Bein von seinem Fleisch, Blut und Bein geworden wären.

Diese Lehre von der Rechtfertigung durch das Einwohnen der wesentlichen Gerechtigkeit oder durch das Empfahen der göttlichen Natur im Glauben stellte er der äußerlichen nur gerichtlichen Imputation des Verdienstes Christi entgegen; suchte Christi Werk für uns in der Innerlichkeit und Einheit seiner Person festzuhalten, zugleich aber auch, ohne in den römischen Irrthum zu fallen, in dem Glauben die Sündenvergebung und die Heiligung fest und principiell zusammenzuschließen. Man kann nicht sagen, daß ihm für die Imputation keine Stelle blieb. Von der Genugthuung Christi für unsre Strafen abgesehen bedurfte er ihrer auch in so fern, als er in den Gläubigen die fortdauernde Sünde nicht in Abrede stellte und doch die Versöhnung derselben vollkommen dachte. [74]) Ferner blieb er auch insofern bei einer Imputation stehen, als ihm nicht der Glaube als Tugend oder als subjektive verdienstliche Beschaffenheit rechtfertigt, — wie dem Augustin — sondern das Objekt des Glaubens Christus, der nach seiner Gnade sich zum Menschen will rechnen lassen, von dem Gläubigen wie von Gott. Aber allerdings bleibt er nicht dabei stehen, daß Christus sich blos zum Menschen rechnen lasse; er geht dazu fort, daß er sich, seine göttliche Natur dem Glauben zu eigen gebe, so daß Gott nicht etwas was nicht ist, sieht, wenn er den Menschen als wirklich gerecht in Christo sieht. [75])

[74]) Wenn er nicht einer antinomistischen Auffassung von der Bedeutungslosigkeit der nachwirkenden Sünden in Vergleich mit der essentiellen Glaubensgerechtigkeit Raum ließ, was man seinen positiven Erklärungen gegenüber nicht annehmen darf.

[75]) Es wäre ungerecht, sagt er, den für gerecht anzusehen, der nichts Gerechtes in sich hat. Der Gläubige aber hat Gerechtigkeit an

Digitized by Google

Es ist Osiandern darin zuzustimmen, daß das eigentliche vom Glauben zu ergreifende Heilsobjekt die Person Christi in ihrer Einheit und Totalität sein müsse, nicht aber blos seine Leistungen oder Verdienste, nicht blos gleichsam die Gesammtsumme seines Gehorsams, mag dieser immerhin auch als activer wie als passiver angesehen werden. Aber Osiander selbst bleibt gerade nicht sowohl zu Christi Person als zu seiner divina natura oder essentia hingewandt. Was Christus gethan und gewirkt hat, ist ihm Nebensache; sein Werth, durch den er eigentlich auch ohne Thun Heilsobjekt ist, ist ihm sein Sein, bestimmter seine wesentliche justitia, das heißt Gottheit. [76]) Christi Gerechtigkeit ist immer sich selbst gleich, weil sie in seinem Sein besteht. So energisch er also die religiöse Wurzel des Ethischen erkannt hat, so geht ihm doch die Einsicht ab, daß es der justitia essentialis wenn sie ethisch gedacht wird und nicht blos als ein Adel der Natur, selbst wieder wesentlich ist, sich actuell zu bethätigen, wie sie auch nur in diesen Bethätigungen die concrete Existenz hat in der sie erkannt und ergriffen werden kann. [77]) Hätte er das erkannt, so hätte es ihm nicht schwer sein können, für Christi Menschheit eine noch weitere wesentliche Bedeutung zu gewinnen, nemlich: daß durch sie das Heil erworben ward, nicht blos die Loskaufung von Uebeln (Strafe) sondern auch von Schuld. Christologisch noch wichtiger ist, daß ihm bei dieser Gleichgültigkeit gegen das actuelle Leben der Gerechtigkeit in Vergleich mit dem zuständlichen und stets sich gleich bleibenden, ein wahrhaft menschliches Wachsen Christi an ethischer Kraft und Gerechtigkeit völlig verloren gieng, was die lutherischen Gegner richtig

---

und in sich als Rebe an Christus, oder indem er Christum in sich hat.

[76]) Das schien ihm daraus zu folgen, daß ja Christus nicht gerecht sei, weil er das Gesetz erfüllte, sondern weil er schon zuvor gerecht war. Ausdrücklich sagt er auch, auf actio komme es nicht an, noch auf passio, sondern auf die essentialis justitia, die Gott sei.

[77]) Die Gegner betrachten überwiegend Christi obed. activa et passiva als das eigentliche Heilsobjekt, ihm ist es nur die justitia essentialis. Beide reissen das Zusammengehörige auseinander.

Digitized by Google

erkannt und getadelt haben. Der wesentliche Werth der Menschheit ligt ihm also nicht darin, daß sie selbst immer mehr an ethischer Kraft gewinnt, oder daß sie, wie Luther will, die göttlichen Qualitäten auch zu eigen erhielt, sondern ihr Werth ligt ihm eigentlich einzig in der divina natura, und die Menschheit selbst ist so nur die Erscheinung oder Form jener stets identischen Größe, des Verbum Dei. Es hat ihm also die divina natura noch ein falsches Uebergewicht, die menschliche ist ihm etwas Selbstloses, und die Einheit des Göttlichen und Menschlichen, auf welche er allerdings mit Luther hingerichtet ist, hat er nur dadurch zu vollziehen gewußt, daß er der germanischen Mystik ähnlich das Menschliche durch das Göttliche ersetzt oder vertreten werden läßt, statt das Göttliche wirklich menschlich werden zu lassen, wie Luther will. Derselbe Mangel mußte dann auch in Beschreibung des Glaubens und der Justificatio hervortreten. Osiander läßt nicht sowohl den concreten Gottmenschen als vielmehr nur seine divina essentia, für welche seine Menschheit das Vehikel ist, unsre Gerechtigkeit sein. [78]) Ferner

[78]) Franc. Stancaro stellt dem osiandristischen Satz, daß nur die göttliche Natur unsere Gerechtigkeit sei (in welcher Formel der trinitarische Unterschied des Sohnes nicht beachtet war), unter Berufung auf den Lombarden, dem sehr viele katholische Lehrer zustimmen — z. B. auch Scotus und Bellarmin — entgegen: daß vielmehr nur die Menschheit Christi das Mittleramt habe. Vgl. Heberle aus dem Leben von G. Blandrata Tüb. Ztschr. 1840. 4. Sofern hienach Christi Gottheit eine fast müßige Rolle zu spielen hätte (denn nur autoritative könne sie mediatrix heißen, und verleihe der Menschheit die Kraft zu dem Leiden das Gott (acceptilatione) für satisfactorisch gelten lasse) so ligt darin schon eine Anbahnung der Ansicht, welcher er selbst auch später sich näherte, wornach die Incarnation des Sohnes Gottes für entbehrlich gilt. Jedoch will er die kirchliche Trinitätslehre nicht läugnen, sondern nur durchführen im Gegensatz gegen arianische und tritheistische Lehre. Wäre Christus Mittler auch nach seiner göttlichen Natur, sagt er, so könnte er nicht zugleich zu der Gottheit gehören, mit welcher eine Vermittlung nöthig ist, sondern er müßte subordinirt sein. Die völlige Gleichheit mit dem Vater fehlte dem Sohn, wenn der Sohn allein in-

Digitized by Google

so heftig er gegen eine blos imputativa justitia zu Felde zieht, so bringt doch auch er es nicht dazu, daß je der Mensch selbst und in sich durch Christi Mittheilung heilig und gerecht sei: sondern bei Christi stellvertretendem Leben in uns bleibt er dergestalt stehen, daß eine neue und freie von Christo unterschiedene Persönlichkeit ebensosehr wie bei seinen Gegnern, welche die imputatio forensis zum All des Heiles machen, ausgeschlossen bleibt. Mag er es ferner immerhin mit Recht frostig nennen, wenn man nur von Kräften rede, die der heil. Geist ausgieße, oder gar statt wesentlicher Gegenwart Christi und des heil. Geistes nur von Wirkungen des heil. Geistes zu sprechen wisse: er selbst macht das stellvertretende Leben Christi in uns, welches als fruchtbares schöpferisches Princip aufzufassen wäre, selbst wieder arm, indem er, um nur immer im Besitz und Genuß der Totalität zu stehen, dem Princip nicht gestatten will, Princip zu sein für eine neue Persönlichkeit im heil. Geist. Es ist daher nicht unrichtig, wenn Calvin, der sonst die ethische Richtung wohl zu würdigen weiß, welche Osianders Vordersätze ankündigten,

---

carnirt wäre; das wäre auch gegen den kirchlichen Kanon: opera ad extra sunt indivisa. Der Sohn könne also zu Christi Menschheit kein anderes Verhältniß haben als Vater und Geist; der dreieinige Gott also stehe zum Menschen Christus in eigenthümlichem Verhältniß. Die Annahme eines besondern Verhältnisses des Sohnes zu Jesu oder gar der Mittlerschaft seiner göttlichen Natur — wäre bei dem Versöhnungswerk sogar hinderlich, indem es ein leeres Spiel wäre, wenn der Sohn Gottes, dem als zweiter Person in Gott die Satisfaction mit darzubringen wäre, diese zugleich sich selbst brächte. So meinte er den Sohn Gottes nicht als Mittler ansehen, und ihm keine andere Stellung zu dem Menschen Jesu belassen zu müssen, als die auch dem ganzen Gott zukomme, damit nicht der Sohn zugleich Richter über sich und Gerichteter sei. Stancaro zeigt daher eher als zu Arianismus und Tritheismus eine Tendenz zum Sabellianismus: wenigstens ist ihm der trinitarische Gott nur so in Christus thätig als ob er nicht trinitarisch wäre. Ja in seiner Lehre vom menschlichen Mittleramt, wo er die Menschheit ohne Gott persönlich muß gedacht haben, kündigt sich schon leise etwas Ebionitisches an. So sehr nun hiemit der Werth der Person Christi

Digitized by Google

ihm in immer anderen Wendungen Vermischung des Göttlichen und Menschlichen, Pantheismus vorwirft. [79]) Osiander läßt endlich zwar mit Recht die Loskaufung (redemtio) und das Straflossein der Menschen nicht als den letzten Zweck der Menschwerdung gelten: aber statt die Versöhnung objektiv und subjektiv den Uebergang zur Heiligung und vollen Verwirklichung des Ebenbildes Gottes in uns werden zu lassen, reißt er das äußere und das innerlich Geistige des Werkes Christi auseinander. Die Genugthuung für unsere verdiente Strafe soll Christus ein für allemal für Alle dargebracht haben und, nachdem das geschehen war, wirkt diese vergangene Geschichte rein objektiv und von selbst unser Aller Loskaufung. Hier also läßt gerade er den abstrakt juridischen (gleichsam privatrechtlichen) Gesichtspunkt walten, um dann für das was ihm die Hauptsache ist, die justitia essentialis ebenso rein abrupt die mystische Unio im Glauben einstehen zu lassen.

---

und ihres Werkes bedroht war, so nahe ferner da die Gefahr des Nestorianismus, ja Ebjonitismus lag, so hat damit Stancaro doch einen Punkt berührt, welcher auch später im Streit über die κρύψις wichtig wird. Es gibt eine Steigerung der irdischen Gottmenschheit Christi, die gerade das Versöhnungswerk selbst in Schein auflöst.

[79]) Bei Calvin und annähernd auch bei Melanchthon kommt es übrigens gleichfalls nicht zu einem Menschlichwerden des Göttlichen in Christus, nur aus entgegengesetztem Grunde. Das Wesen des finitum und infinitum ist ihnen von der Art, daß eine reale Selbstmittheilung des Göttlichen an die menschliche Natur keine Stelle hat, sondern daß zur Ueberbrückung der Kluft zwischen der göttlichen Natur des Sohnes und der Menschheit der heil. Geist eingeschoben wird. (s. u.)

Digitized by Google

Zweiter Abschnitt.

U. Zwingli und Luther.

Die anfängliche Einheit der deutschen und der schweizerischen Reformation trotz der gegenseitigen Unabhängigkeit ihrer Ausgangspunkte bestand nicht blos in dem gemeinsamen Gegensatz gegen Paganisches und Judaistisches im römischen Katholicismus, nicht blos in der Lehre von der Nichtverdienstlichkeit der Werke, die beiderseits bis zum absoluten Prädestinatianismus fortgeführt wurde, sondern auch in der Betonung der Sündenvergebung aus Gnaden, mit Einem Wort, in der gemeinsamen Lehre, daß wir durch den Glauben allein gerechtfertigt werden. [1])

Aber gerade die treue Festhaltung dieses Satzes schien dem Zwingli in Betreff des heil. Abendmahles zu fordern, daß man den Glauben nicht wieder verdunkle und als ungenügend zum Heil herabsetze, sei es durch die Behauptung, daß der Glaube das Heil noch unvollkommen habe, sofern in dem heil. Abendmahl noch etwas anderes zum Heil Gehöriges empfangen werde, als der Glaube schon hat indem er Christum und sein Verdienst ergreift; sei es durch die Meinung, daß nicht der Glaubensakt das einzige und völlig zureichende subjektive Aneignungsmittel des Heiles sei, sondern dazu noch ein leibliches Essen sei es auch des Leibes Christi in den Elementen des heil. Abendmahles gehöre. [2]) Das Vertrauen auf die Ge-

[1]) Vgl. Zwinglis Brief an Alber Nov. 1524, bei Pfaff, Acta et scripta publ. Eccl. Würt. 1719. S. 15: Sola enim fide justificamur.

[2]) Im genannten Brief hebt er mehrfach dieses hervor z. B. S. 14. Fides ergo opus (Dei) est quod beat, non corpus corporaliter edere.

Digitized by Google

genwart des Leibes Christi im heil. Abendmahl schien ihm vom einzigen Heilsweg abzuziehen, zugleich aber auch römischer Superstition und Idololatrie die Thore zu öffnen, weil die Gegenwart des Leibes Christi im Sacrament dahin führe, daß derselbe wie durch eine Zauberformel an die Elemente gefesselt werde, und der Christ in den Elementen den gegenwärtigen Christus anzubeten hätte. [3]) Auf das Innere, den Glauben an Christi Werk müsse es ankommen: dieser ist Werk der Gnade; aber wir halten das Abendmahl nur recht, wenn wir den Glauben schon haben und in ihm Christum. Folglich könne es sich im heil. Abendmahl nicht erst um ein Empfangen der Gnade, sondern nur um eine Bethätigung des Glaubens handeln, in lobender und preisender Gedächtnißfeier, und das gemeinsame Nehmen des Brods und Weins dieser Sinnbilder des Todes Christi sei einem gemeinsamen Bekenntniß und Eidschwur, einem gemeinsamen sich Christo Angeloben gleich, wodurch die Feiernden sich zu Einem Ganzen zu Einem Leib zusammenwachsen fühlen. [4]) Daher rede Christus Joh. VI nicht blos davon, daß wir Christi Leib und Blut das heißt seinen lebengebenden Tod im Glauben genießen sollen, sondern er fordere uns auch auf, daß wir die Speise wirken sollen, die ewig bleibet, das heißt daß wir den Glauben gewinnen sollen, in welchem wir das ewige Leben haben. So lange aber die Meinung sei, daß wir Christi Leib und Blut im heil. Nachtmahl empfangen, werde von dem Allem der Blick auf das Aeußere abgelenkt und der Glaube zerstreut; da hafte er an dem was nichts nütze, dem Fleisch, und lasse dahinten die Hauptsache, Christi Verdienst und die Gemeinschaft mit Christi Gottheit. Diese denkt Zwingli natürlich allgegenwärtig, auch bei dem heil. Abendmahl anwesend. Durch sie allein ist uns aber Christus heilsam; denn wiewohl er nach der menschlichen Natur

---

Nam si corpus comesum bearet, duae rationes aut viae essent, quibus bearemur. S. 15. Ob nach der Schrift ea fides beet, qua credas Christum hic corporaliter edi, oder das Wort vom Kreuz in viscera pectoris nostri aufgenommen?

[3]) S. 16.

[4]) S. 20. 21.

Digitized by Google

hat leiden müssen und sterben, so hätte nichts desto weniger, wäre der nicht auch Gottes Sohn gewesen, so da starb, Christus der ganzen Welt nicht heilsam sein mögen. [5]) Haben wir ihn nach seiner Gottheit, so haben wir auch die Frucht seiner Menschheit nach der er litt; aber nicht umgekehrt. Seine Gottheit also und nicht seine Menschheit ist ihm das schöpferische Princip des Heiles; die Menschheit ist dem Zwingli nicht ein Theil des Heilsgutes, sondern ist das historische Mittel der Erlösung gewesen; für die Gegenwart aber hat sie keine weitere Bedeutung, auch nicht als Vehikel des Innern. Da nun „das Fleisch nichts nützet," sondern den Glauben ablenkt vom Geistlichen aufs Aeußere, warum sollte es da sein? Es nützet sehr viel caesa aber nicht esa; denn jenes ist für den Glauben. Ziehet man das heil. Abendmahl auf den Glauben, dann können Alle an den entlegensten Orten es zugleich essen. [6]) Noch unmittelbarer christologisch wandte sich der Streit, als er nicht blos dabei stehen blieb, Christi Leib abwesend zu setzen, weil seine Gegenwart nicht nütze, sondern als auch die eine Seite diese Gegenwart als eine Unmöglichkeit, die andere als möglich oder nothwendig bezeichnete. [7]) Diß geschah in den Verhandlungen zwi-

[5]) Commentar. de vera et fals. relig. 1525. Epistola ad Alberum S. 13 f. Christus ist nicht leiblich in uns. S. 14: Quatenus Christus mundum vivificat, hinc est quod Deus Deique filius est, non quatenus caro est. S. 22: der Glaube bedürfe nicht eines leiblichen Essens des Leibes Christi; und Keiner habe wohl je wirklich an ein solches geglaubt. Es wäre Kreophagie S. 23. Er bekannt sich zu Carlstadts Ansicht, wenn auch nicht zu seiner Begründung.

[6]) Zwinglis Antwort auf Johan. Bugenhagens Schreiben Oktob. 1525.

[7]) Oecolampad in s. Liber de genuina verborum Dom. expositione 1525 (Acta et scr. publ. Eccl. Wirt. S. 51) hob hervor, die gegnerische Ansicht würde zu einem Wunder führen, größer als das der Schöpfung und Menschwerdung. Es kämen nemlich (vgl. Walch XX, 784) dabei heraus zween Leiber an Einem Ort, Ein Leib an zween und mehreren Orten zugleich; oder auch mehre Leiber Christi. Daher sei zu sagen: (Acta et scr. S. 146): Non alibi quam in coelo corpore fatemur Christum. Wäre er auch auf Erden, so hieße das veritatem corporis Christi auferre. Das schwäb.

Digitized by Google

schen Oecolampad und den Schwaben. Unmöglich ist es nach Oecolampad nicht deßhalb, weil es Gott an sich nicht möglich wäre, das Sein an verschiedenen Orten oder das Allenthalbensein der Kreatur mitzutheilen, oder als litte dabei seine Ehre. Sondern es würde der Wahrheit der Körper, wie sie Gott geschaffen hat, zu nahe treten, indem alle Körper umschrieben sind. [8]) Die Männer des Syngramma warfen dem Oecolampad Wunderscheu vor, was sie ihm nicht beweisen konnten. Ihre eigene Ansicht aber ließ viele Dunkelheiten übrig. Nicht einmal darüber erklärten sie sich bestimmt, ob Christi Leib in glorificirter oder erniedrigter Gestalt geschenkt werde (Walch XX, 784. §. 81). Ihr Gedanke ist dieser: Gott ist in seinem Wort, und gibt sich uns selbst im Wort; Ewiges, Raumfreies tritt darin real in die sinnliche, sichtbare Welt. Auch unsere Worte sind nicht blos Zeichen der Dinge in der Seele, sondern bringen diese selbst an und vor uns (Pfaff l. c. S. 182). Christi Worte schließen Christum ein und bringen ihn mit seinen Gütern, also auch die Einsetzungsworte; nur daß diese nach ihrem Wortlaut Christum in die (unverwandelt bleibenden) Elemente bringen und gleichsam sie mit zu dem Christum tragenden Worte machen (Verbum visibile nach der Apol. C. A.). So brachte das Wort in die eherne Schlange die Heilkraft. Ist nun Christus überhaupt in seinem Wort und wird er dadurch ausgetheilt, so ist auch sein Leib in seinem Wort, dieses bringt auch ihn in die Elemente, so daß er im Wort vom Glauben geistlich empfangen wird, wie die Elemente leiblich. [9]) Die Art der Vereinigung Christi

---

Syngramma dagegen (Walch XX, 35. 36.) sagt: Christus, sein Leib und Blut ist gegenwärtig durch Gottes Macht und Wort und bleibt dennoch zur Rechten des Vaters; es folge daraus weder neues Leiden noch Niedersteigen und Erniedrigtwerden Christi §. 38. 39, auch keine impanatio noch laceratio mit den Zähnen §. 41. 54. Das Alles verwerfen auch die Schwaben (Brentz an der Spitze).

[8]) ib. S. 146. Anders verhält es sich mit den Geistern (also auch mit Christi Seele?) sie seien an keinen Ort gebunden. Er redet nur von dem Leibe Christi und da ruft er: Sursum Corda!

[9]) Brentz unterscheidet daher auch 1527 (bei Pfaff S. 36) das

Digitized by Google

mit dem Brod (und Wort) ist Geheimniß, aber analog wie die Vereinigung der Naturen in Christo selbst. Wer jene auflöst, bedroht auch diese (l. c. 158—160. 173 f.) Es sei wahr, daß Fleisch ohne Geist und Glaube nichts nütze, ja schade, aber dem Glauben nütze es sehr viel: denn durch das Brod rühren wir auch im Glauben den rechten Leib Christi an, „gleichwie Magdalena die Füße des Sohnes Gottes der nicht greifbar ist, anrührete, da sie die Füße Christi anrührete.“ Damit neigen sie sich der Ansicht zu, daß Christus im heil. Abendmahl ähnlich die Elemente assumire wie er in Maria die Menschheit annahm. Von Ubiquität des Leibes lehrt das Syngramma noch nichts, eher das Gegentheil (vgl. S. 173). [10])

Man kann nicht sagen, daß es in diesem Vorspiel des Streites schon zu einer klaren Feststellung des Gegensatzes gekommen wäre, wie denn auch die schweizerische Ansicht sich noch nicht consolidirt hatte, weder exegetisch noch dogmatisch. Oecolampad war noch geneigt, in dem heil. Abendmahl auch ein Gnadenmittel und eine Gabe zu sehen (Pfaff Acta etc. S. 146) deren Inhalt auch Christi Leib sei wenn gleich abwesend (Walch XX, 784 §. 81.) während Zwingli mehr nur bei einer Feier der Erinnerung, der Danksagung und des Bekenntnisses des Glaubens und der Liebe der Gemeine als des Leibes Christi stehen blieb. Die Grunddifferenz die auch später noch nicht gleich hervortrat lag darin, daß es den Schweizern vor Calvin, auch wenn sie an eine Gabe dachten, nicht um die mystische Gemeinschaft mit dem erhöheten ganzen lebendigen Herrn durch seine sich stets erneuernde Gemeinschaftsthat, sondern nur um ein excitare, admonere, consolari, um die Vergegenwärtigung seines

---

offerre und das accipere, sowie ein äußeres Aufnehmen z. B. des Worts, mit welchem ein inneres repellere verbunden sein könne und das geistliche Aufnehmen des Glaubens. So auch M. Alber. S. 35 f.

10) Die Aufnahme des Syngramma bei Luther beweist, wie ganz anders er über Calvins Lehre als über Zwinglis hätte denken müssen. Denn das Syngramma hat in sehr wichtigen Punkten die größeste Aehnlichkeit mit der calvinischen Lehre. Reformirter-

Digitized by Google

vergangenen aber ewig gültigen Heilswerkes zu thun war. Es genügte der Frömmigkeit der Schweizer nach ihrer Art der Genuß der unpersönlichen, durch Christus auf Erden erworbenen Gabe der Sündenvergebung, oder auch des heil. Geistes den der allgegenwärtige Sohn Gottes mittheilt, während den Lutheranern das Empfangen des Leibes Christi, — (in ihm seiner Person) das Pfand und Siegel des Empfangens der Sündenvergebung u. s. w. war.

Vom Jahr 1526 an trat Luther selbst auf den Kampfplatz besonders in den Schriften: „Sermon vom Sacrament des Leibes und Blutes Christi wider die Schwärmer;“ 1526. XX, 915—950 und: „Daß diese Worte: das ist mein Leib, noch feste stehn“ 1527. S. 950—1118.

Es ligt Luthern in diesem Streite Alles an der lebendigen und intensiven Gegenwart des ganzen Christus, der Person des Gottmenschen. Wenn die römische Lehre (vgl. oben II, 1. S. 338—340) nur das historische Opfer Christi in der Messe real und magisch erneuert denkt; wenn die schweizerische Ansicht zwar das Magische abstreift, aber mit dem Glauben gleichfalls nur an dem vergangenen historischen Christus haftet, dessen Wohlthaten Gegenwart werden sollen; so ist es nach Luther nicht blos ein Vergangenes, Dingliches, was objektiv oder subjektiv wieder gegenwärtig werden soll, sondern der erhöhete verherrlichte Herr selbst, wie er jetzt im Himmel lebet, will auch im heiligen Abendmahl für und in den Seinigen sein. Der Erhöhete aber bringt mit sich alle Güter die er als historischer erwarb: und des Historischen müssen wir andächtig gedenken, um all der Schätze bewußt zu sein, die in dem Erhöheten in ewiger Gegenwart gegeben sind, und mit ihm im hl. Abendmahl gegeben werden. Diß ist der religiöse Kernpunkt in Luthers Lehre. [11])

seits erklärte man sich später bereit, das Syngramma anzunehmen. Vgl. l. c. S. 159—162. 176.

[11]) Es ist wahr, daß auch in der lutherischen Kirche lange der Segen des heil. Abendmahls zu sehr nur auf die Sündenvergebung bezogen ward, wodurch dieses Mahles Segen sich von dem der heil. Taufe und Absolution zu wenig unterscheidet, ja wodurch man

Digitized by Google

Darin ligt der große Fortschritt den das Abendmahlsdogma in Luthers Lehre ankündigt. Es kommt darin die Frage zu Tage, ob nur Gott, oder ob auch der Gottmensch der Mittelpunkt der christlichen Frömmigkeit sei. Ist Letzteres der Fall

---

auch der schweizerischen Auffassung, sofern diese im heil. Abendmahl ein Pfand der Sündenvergebung (noch vor Calvin) anerkannte, noch viel näher zu sein schien, als man es war. Allein es ist dabei zu beachten, daß die Sündenvergebung im heil. Abendmahl lutherischerseits abgeleitet wird von der sacramentlichen Gemeinschaft mit dem Herrn selbst, nicht aber an deren Stelle tritt. So daß der Mangel nur darin besteht, daß diese Unio mit dem Herrn in der Communio zu sehr nur als Mittel für Anderes, nicht auch als Selbstzweck, als Antheil am höchsten Gute, Christo, gedacht ist. Zwar „wo Vergebung der Sünden ist, da ist auch Leben und Seligkeit." Aber es wäre natürlicher gewesen, vor Allem die reale Lebensgemeinschaft zwischen der ganzen Person des Erlösers und uns im Sacramente zu finden. Daß das nicht geschah, davon trug so viel ich sehe, neben der nothwendigen Betonung der Sündenvergebung, die gemeinsamer Ausgangspunkt war, das die Schuld, daß die angefochtene leibliche Gegenwart Christi den Blick vornemlich auf diese lenkte, wodurch die Totalität der Person Christi unwillkührlich, aber nicht ohne Disharmonie in den Hintergrund trat. Der empfangene Leib, da er für sich allein noch nicht die Heilsgabe selbst ist, wurde um so leichter zum Pfand der Sündenvergebung (XX, 926. §. 22, 1019. §. 132), sofern sein Empfangen uns unserer Gemeinschaft mit Christus vergewissert. Wogegen die Schweizer erwiderten, daß da die Elemente zum Pfand eines Pfandes würden, während sie selbst schon ebensogut das Pfand der Sündenvergebung sein können (wie die Elemente der Taufe). Es wird lutherischerseits lange nicht bei der inhabitatio oder unio Christi mit uns im Abendmahl verweilt, sondern das Empfangen des Leibes des Herrn fast auf ein Empfangen des gewissesten Pfandes der (mit dem Pfande mitgetheilten) Sündenvergebung reducirt, während doch Taufe und Absolution dem heil. Abendmahl schon wirksam vorangehen sollen. — Gegen die Versiegelung der Sündenvergebung durch das Empfangen des Leibes und Blutes Christi machte Oecolampad seinerseits auch das Glaubensprincip geltend: da wäre eine neue Bedingung der Heilsgewißheit gelehrt; entweder fehlte diese Gewißheit ohne das heil. Abendmahl oder aber gäbe es zwei Heilswege. (Vgl. oben Zwingli an Alber.)

Digitized by Google

so darf er von dem Mahle, in welchem die christliche Religion culminirt, nicht abwesend sein, so muß die Einigung des Göttlichen und Menschlichen, die in ihm absolut aber ebendaher auch als productive Kraft gesetzt ist, sich wenn irgendwo auch hier durch ihn und die lebendige Gegenwart seiner ganzen Person bethätigen und fortsetzen, nicht durch Verwandelung seiner, noch der Elemente in ihn, aber durch Umwandelung unser in immer lebensvollere Glieder seines Leibes. [12])

In dem genannten Sermon sucht Luther zuerst zu zeigen: es sei nicht ungereimt, daß Christi Leib und Blut im Abendmahl gegenwärtig sei. Die Seele obwohl nur eine einige Creatur sei doch im ganzen Leibe, so daß wenn auch nur ein kleines

---

[12]) Daß hierin das treibende religiöse Princip für Luther in diesem Streite lag, ist unbestreitbar. Es soll aber damit keineswegs gesagt sein, daß er in jeder Beziehung das was er meinte schon adäquat dargestellt habe. Das Gegentheil ligt schon in der vorigen Anm. Die Sündenvergebung ist auch ihm wie den Schweizern das eigentliche Gut im heil. Abendmahl. (Walch XX, 936 f. §. 47—50.) — Dafür sollen nach den Schweizern die Gäste, die ja schon Gläubige sein sollen, danken; nach Luther sollen sie sie empfangen, auch wenn sie schon glauben, wie denn in ihr ihm aller Segen enthalten ist, wenn er auch Anderes zuweilen damit verbindet. Die römische und die reformirte Lehre, jede auf ihre Weise zogen auch so mächtig hin zu Christus wie er im Stande der Erniedrigung war, aber gegenwärtig nicht mehr ist, daß auch Luther nicht sofort ganz entschieden von dem Boden Besitz ergriff auf dem er seine Stärke hatte. Auch das erste Abendmahl, wo ja Christus noch nicht verklärt war, hinderte hieran, so lange man es von den späteren nicht unterschied. Es war endlich doch auch wieder bis auf einen gewissen Grad die Identität des verklärten und des irdischen Leibes Christi zu behaupten; und die sacramentliche Verbindung des Leibes Christi mit den Elementen veranlaßte leicht die Voraussetzung einer gewissen Homogeneität zwischen beiden. Die Schweizer trugen aber zur Klärung bei. Denn indem sie an die Himmelfahrt Christi (zum Beweise, daß er jetzt nicht wieder im heil. Abendmahl sein könne ohne neue Erniedrigung) erinnerten, so konnte Luther gerade den jetzigen erhöheten Zustand Christi für den Beweis seiner Gegenwart im heil. Abendmahl benützen. Vgl. XX, 1010.

Digitized by Google

Glied verwundet werde, die ganze Seele berührt werde. Sollte nicht auch Christus, wie die Seele zugleich in allen Gliedern ist, aller Orten sein können im Sacrament? Das Wort ist eine Kreatur, schwach und vergänglich, und doch kann damit ein ganz Land regieret werden. Und die kleine Stimme dringet zugleich in tausend Ohren und jedes Ohr hat nicht ein Stück der Stimme sondern hat sie ganz. Kann das Wort sich soweit austheilen, sollte es Christus nicht viel mehr können mit seinem Leibe? Wie viel ein durchleuchteter Ding ists um einen verklärten Leib denn um die leibliche Stimme? Item, ich predige das Evangelium von Christo und mit der leiblichen Stimme bringe ich dir Christum ins Herz, daß du ihn in dich bildest. Fasset nun dein Herz das Wort daß es haftet, was hast du im Herzen? Da mußt du sagen, du habest den wahrhaftigen Christum, wie er sitzet zur Rechten des Vaters. Wie das zugehet, kannst du nicht wissen, dein Herz fühlet ihn aber wohl, daß er gewißlich da ist, durch die Erfahrung des Glaubens; und ein Jeglicher fasset ihn durch Glauben ganz im Herzen. Er lässet sich nicht stücklich zertheilen und wird doch gänzlich ausgebreitet in alle Gläubigen, also daß ein Herz nicht weniger, und tausend Herzen nicht mehr kriegen, denn den einigen Christum. Da ist ein täglich Wunder und so groß wie hier im Sacrament. Ein einig Korn treibet viele Frucht und bildet jedes Korn wieder nach seiner Art. Warum sollte er nicht Vieler zugleich wahrnehmen können? Kann doch auch Ein Auge auf tausend Körnlein zielen und wiederum auf Ein Korn können tausend (Augen) zielen. [13]) Später braucht er noch folgende Bilder: Das kleine Auge des Menschen fasset in Einem Blick den halben Himmel mit der Sonne, und wiederum die Sonne erscheinet wieder ganz in jedem ihrer Strahlen (Gr. Bek. §. 288). Scheinet die Sonne in einen Teich und du gehest rund um ihn, so siehest du die Sonne im Wasser, immer ganz und immer wieder das eine und selbige Bild an einem andern Ort. Und stehet vor einem Spiegel Eine Gestalt, so ist das Bild in dem

[13]) Walch XX, 919—922.

Digitized by Google

Spiegel; wird aber der Spiegel in tausend Stücke zerschlagen, so ist dasselbe einige und ganze Bild doch wieder in jedem der einzelnen Stücke.[14]) So zeige schon die Natur wenn wir nur ihre Wunder recht bedenken mögen, daß Ein und Dasselbe sein könne in Vielem. Daß er real da sein wolle, beweise das Ist.

Um so mehr kann aber Christus, was er will, da er nach seiner Menschheit gesetzt ist über alle Kreaturen, alle Dinge erfüllt, ein Herr aller Dinge und überall gegenwärtig ist (Eph. 1, 20. 4, 7 f.) Sein Sitzen zur Rechten des Vaters trennet uns nicht von ihm, sondern es bedeutet, daß er über alle Kreaturen, in ihnen und außer ihnen ist. Gläubest du, daß er sitzet zur Rechten Gottes und herrschet, so ist dein Herz im Himmel, nicht im Schein und Traum sondern wahrhaftig. Er braucht nicht hinauf und herabzufahren vom Himmel durch die Luft, er braucht nicht sich herabziehen zu lassen ins Brod; sondern er ist um uns und in uns an allen Oertern, hat alle Ding vor Augen, ist uns näher denn keine Kreatur der andern.[15]) Hierin könnte ein Allenthalbensein Müssen des verklärten Leibes Christi liegen, so daß Christus überall könnte ergriffen werden wollen, ja daß er stets in Jedem schon ganz wäre. Dem sucht nun aber Luther doch hier noch dadurch zu steuern, daß er das rechte Haben und Ergreifen vielmehr von dem Worte der Verheißung abhängig macht;[16]) was

---

[14]) Später, im Gr. Bek. vom heil. Abendmahl XX, S. 1265. §. 290. S. 1198 ff. §. 160 ff. XX, 1013.

[15]) XX, 922—925. §. 17—22. Noch stärker XX, 1000—1009 Daß die Worte Christi das ist mein Leib noch feststehen. Hier sagt er: Christi Leib ist zur Rechten Gottes, diese aber kein sonderlicher Ort, sondern an allen Enden wie Gottes Wesen. Ferner S. 1007—1009: Gott sei ganz in Christo persönlich, wesentlich, in Mutter Leib und am Kreuz, wie an allen andern Enden, denn wo die Gottheit sei, sei sie persönlich. Aber er wohne auch leibhaftig in Christo, also daß Eine Person ist Mensch und Gott. Christus ist Gott „sie haben den Herrn der Herrlichkeit gekreuzigt." Ja S. 1013 zu Joh. 3, 13: Christi Leib sei zugleich im Himmel und auf Erden. Hier wird bereits der Unterschied zwischen Christi verklärtem und irdischem Leibe vergessen.

[16]) S. 926 im Jahr 1526. „Wiewohl er überall ist in allen Kreaturen

Digitized by Google

den Sinn haben kann, Christus sei zwar überall gleich da, aber nur zu fassen, wenn er sich gebe, was er denn auch für das Sacrament verheißen; oder aber was ziemlich auf dasselbe hinauskäme, Christus selbst sei nicht überall gleich da, sondern überall so, wie er wolle; gnadenreich im Sacrament seiner Verheißung gemäß. Beidemal ist aber nicht aus einer nothwendigen physischen Ubiquität seine Gegenwart abgeleitet sondern aus seinem Stiftungswillen allein: will dieser nicht so empfahen die Ungläubigen nicht; die Allgegenwart des Leibes aber wird müßig. Wie er denn, statt auf Christi Allenthalbenheit als eine physische Nothwendigkeit für ihn zu bauen, fortfährt: es ist ein Unterschied zwischen seiner Gegenwärtigkeit und deinem Greifen. Er ist frei und ungebunden allenthalben wo er ist, wie die Sonnenstrahlen die dich treffen ohne daß du sie fassen kannst, die du aber zu hindern vermagst. So kann auch Christus sich wohl ausschälen, daß du die Schaale kriegest und den Kern nicht ergreifest (s. o. Anm. 9. 10.). Es ist ein Anderes, ob er da ist, oder ob er Dir da ist. Dir ist er da, wenn er sein Wort dazu thut und bindet sich damit an dir zu gut und bescheidet dich an einen Ort, an Christi Menschheit. Da findest du Gottes Rechte gewiß. XX, 1015.

Auf dieses antwortete Zwingli: [17]) Luthers Gleich-

---

und ich möchte ihn im Stein, im Feuer, im Wasser oder auch im Strick finden, wie er denn gewißlich da ist, will er doch nicht daß ich ihn da suche ohne das Wort. Ueberall ist er, er will aber nicht daß du überall nach ihm tappest, sondern wo das Wort ist, da tappe nach, so ergreifst du ihn recht, sonst versuchest du Gott und richtest Abgötterei an." S. 931: „Durch das Wort will er uns gewiß machen, wo und wie du ihn fassen sollst." — Das Wort das er hier meint, ist das Wort der Verheissung, daß er im heil. Abendmahl seinen Leib und sein Blut zu dem Ende mittheile, damit ich sicher sei, daß mir meine Sünden vergeben sind und daß ich des Todes und Hölle los sein soll und ewig Leben haben, Gottes Kind und ein Erbe des Himmels sein. S. 936, vgl. XX, 1015.

[17]) Pia et amica ad praestantissimi viri M. Lutheri sermonem pro substantialis corporis et sang. Christi in sacram. adsertione contra

Digitized by Google

misse treffen ihn nicht; denn er läugne nicht, daß Christi Gottheit und die Fruchtbarkeit seines Leidens überall hinreiche, sondern ob sein Leib allenthalben sei, das sei die Frage. Er sei leiblich aufgefahren gen Himmel, daher könne er nicht mehr auf Erden sein. Denn auch nach der Urstände (Auferstehung) ist sein Leib nicht an mehreren Orten zugleich. Der Engel sage: „Er ist auferstanden und ist nicht hier.“ Er selbst: „ich verlasse die Welt,“ „es ist euch gut, daß ich hingehe.“ Sonst wäre Christus auch nach der menschlichen Natur stets in der Hölle, wie im Himmel (XX, 1490, §. 108) wenn die Menschheit sollte ausgebreitet sein nach seiner Gottheit. [18]) Er wäre in dem Grab und außer dem Grab zugleich, in Maria und außer ihr, in dem Himmel. Da wäre er auch nach der Auferstehung noch im Grabe. Das wäre ein erdichteter Christus. Dahin komme Luther, weil er die zwei Naturen in Christus nicht unterscheide, wie sich gebühre (XX, 1489). Hiemit kommt Zwingli nun auf seine Christologie. [19]) Gott habe die zwei Naturen

---

suermeros, apologia et responsio 1527. Deutsch bei Walch XX, 1886 ff. Ferner gegen Luthers Schrift 1527 „daß diese Worte Christi das ist mein Leib noch feststehn (XX, 950 ff.) schrieb Zwingli 1527: Daß diese Worte das ist mein Leib, ewiglich den alten einigen Sinn haben werden; XX, 1407 ff.

[18]) Die Annahme Luthers nütze auch nichts, denn sein Leib leiblich gegessen stärke doch nicht den Glauben, bringe nicht Sündenvergebung. Denn nicht dem Nehmenden werde das Evangelium zugeeignet, sondern dem Glaubenden, und durch die Consecration werde Christi Leib nicht leiblich in das Sacrament gebracht. Uebrigens ersieht sich hier Zwingli den Vortheil, Luthern auf die leichter zu bestreitende Ubiquität des Leibes Christi hinzudrängen, auf welche doch Luther bisher nicht eigentlich seine Lehre gebaut, nach welcher er nicht die Einsetzungsworte erklärt hatte. Sondern bei diesen blieb bisher Luther noch stehen; aus ihnen leitete er die reale Gegenwart ab, aber Zwingli merkte dabei das Mitwirken eines andern Christusbildes, und dieses angreifend hängte er sich besonders an das Wort, das Luther von Christi Ueberallsein hatte fallen lassen. Dafür gebe es keine Verheißung.

[19]) Daß diese Worte u. s. w. ewiglich den alten einigen Sinn u. s. w. l. c. S. 1492 ff. §. 113 ff.

Digitized by Google

zu einander gefüget, aber so, daß jede Natur bleibe in ihren Eigenschaften, denn wie der Mensch zusammengesetzt sei aus zwei widerwärtigen Substanzen (§. 116) Seele und Leib, so sei auch Christus Einer aus zwei Naturen. Nach der göttlichen Natur hat er aller Dinge Gewalt, nach der menschlichen ist er unter dem Kaiser, weiß nicht Alles, hat keine eigene Lehre, und auch alle seine Wunder stammen nur aus der göttlichen Kraft. Werde aber geredet von dem ganzen Christus, so finde eine Alloiosis oder Rede im Gegenwechsel statt, „da man die eine Natur nennet und die andere verstehet, oder das nennet das sie beide sind und doch nur die eine verstehet. [20]) So sei Joh. 1, 14. zu verstehen; die göttliche Natur sei gesetzt für die menschliche. Das Wort ist Fleisch geworden, könne, da Gott vollkommen ist und nichts mehr werden mag, nur verstanden werden: der Mensch ist Gott worden. Wiederum aber da die menschliche Natur nicht kann in die göttliche verkehret werden, sondern bleibet in ihrem eigenen Wesen, so kann auch dieses nichts Anderes bedeuten als: der Mensch ist zu der Einigkeit der Person des Sohnes Gottes angenommen. [21]) Sonach bedeute der Spruch: das Wort ward Mensch, nichts anders als Gottes Sohn hat menschliche Natur angenommen. Nehme man solche Redefigur nicht an, so würde Joh. 1, 14. von einer Verwandlung des Wortes in einen Menschen zu verstehen sein.

Es sei aber auch in sich unmöglich daß Christi Menschheit unendlich sei wie die Gottheit. Denn da hätten wir zwei Unendliche und das Eine wäre des Andern Schranke und höbe es auf. Das Unendliche sei wesentlich Eines. Und sei Christus auch während er auf Erden war, nach seiner Menschheit im Himmel gewesen, so habe er auch im Himmel gelitten. Sei aber sein Leib, der nach Luther auch im Himmel war, daselbst unleidentlich und doch Ein und derselbe gewesen, so habe er auf

[20]) Ebendas. S. 1495 z. B. Christus leidet, das heißt die menschliche Natur.

[21]) Ebendas. S. 1496 f. Das Wort sei ab adoptionibus transsumta. (Uebrigens hat auch Bugenhagen von einer adoptio Christi gesprochen).

Digitized by Google

Erden nicht wirklich gelitten.[22]) Die Gottheit nach ihrer Unendlichkeit lasse sich nicht also einzäunen in die Menschheit, daß „außerhalb Christi schlecht kein Gott noch Gottheit sei.“ Aber freilich Luther fasse die Gottheit nur in die Menschheit ein, um dann diese in der die Gottheit ganz sei, auszudehnen, daß sie soweit und unendlich sei als die Gottheit (XX, 1503). Alle Leiber sind aber umzielet und umschrieben; und das behalten sie. Christi Menschheit ist eine endliche umzielte Person, und also bleibet sie auch: unendlich kann sie nicht sein. Gott ist allenthalb und die Auserwählten sind bei ihm; dennoch sind sie nicht allenthalben. Also ist auch die Menschheit Christi nicht allenthalben. Nichts desto weniger ist Christi Menschheit mit Gott in Einigkeit der Person was wir nicht sein werden. „Gleich als die Königin allein dem König ein zugefügter Gemahl und Königin ist und haben die andern Jungfrauen Freude bei ihr, sind aber nicht Königinnen.“ Er ist auch die Königin selbst in der Majestät des Königs, hat aber den Gewalt und Majestät des Königs nicht.[23])

Diese Bestreitung veranlaßte nun Luther in seinem (großen) Bekenntniß vom Abendmahl 1528 bestimmter als zuvor die Gegenwart Christi im heil. Abendmahl, statt nur durch die Worte der Einsetzung, besonders auch durch die Lehre von Christi Person, das heißt durch eine aus der Unio personalis abgeleitete Allenthalbenheit des Leibes Christi, versuchsweise zu begründen. Die zusammenhängendere Darstellung der Christologie, die er hier leider in sehr leidenschaftlichem Tone gibt, ist wohl von der früher betrachteten Grundanschauung getragen, aber doch jetzt zu einem Hülfssatz eines andern Dogma geworden und darauf sichtlich im Einzelnen eingerichtet, was den freien weiten ursprünglichen Gesichtskreis verengte, und den Naturwuchs des Dogma künstlich umbog, auch die Erhöhung ins Diesseits hereintrug.[24])

---

[22]) l. c. 1498 ff. S. 1507: Wehre Luther, wehre! Marcion will dir in Garten.

[23]) S. 1520: Der Sohn Gottes ist der König, die Menschheit seine Gemahlin. Mithin soll das Bild der Ehe die Unio bezeichnen.

[24]) Walch XX, 1118—1386. Nun erst hieß es, so gewiß die Unio, so gewiß die Ubiquität und zwar von Anfang, wie die Unio.

Digitized by Google

Er tadelt an Zwingli schon dessen Vorstellung von Gottes Unendlichkeit als eine sinnliche, grobe. Zwingli rede, als könnte Gott eingeschränkt (umzäunet) werden durch einen Leib. Er denke Gott als ein ausgereckt Wesen, das die Welt füllet und darüber hinausraget. Nach dieser leiblichen begreiflichen Weise müßte freilich Christi Allenthalbenheit ihn zum Gespenst machen. Aber Gott ist nicht ein solch ausgereckt lang breit Wesen, sondern ein übernatürlich unerforschlich Wesen, das zugleich in jeglichem Körnlein ganz und gar und dennoch in allen und über allen und ausser allen Kreaturen ist; darum bedarf es keines Einzäunens. [25]) Gottes Allgegenwart will Luther also mehr dynamisch denken. Nicht ein Ding kann Ursache sein, daß Gott davon ausgeschlossen ist, sondern von seinem Willen hängt es ab ob und wie er darin sei. Ebenso denke nun Zwingli auch bei Christi Menschheit nur an eine locale, sinnlich grobe Gegenwart. Aber von dieser rede er nicht, sondern von einer raumlosen Gegenwart. Nicht jeder Mensch müsse eingeschlossen sein in einen begrenzten Raum (was ja von den Geistern auch Oecolampad zugibt); so daß Christi Menschheit durch solchen Raum getrennt wäre von dem Theil der Gottheit der über sie hinausrage. Denn einmal könne Gottes Gegenwart nicht so sinnlich gedacht werden (wie so eben ausgeführt) sodann aber werden nicht einmal die Leiber der Heiligen so eingezäunt sein, wie Zwingli wolle. Er werfe vor, daß Christus von Luther wolle gefesselt und eingezäunt werden in die Menschheit und in das Sacrament, während vielmehr Zwingli Christi Menschheit fessele und abschneide von uns, indem er sie einschließen wolle in den Himmel als einen besondern Ort (§. 302). Aber der Himmel sei kein besonderer Ort, sondern sei da, wo Gott sei; wie denn nicht blos Christus auf Erden schon habe können im Himmel sein, sondern auch wir können und sollen es. Wenn nun wir die wir auf Erden sind auch können im Himmel

[25]) S. 1192. §. 146. 1202. §. 170. Er fährt fort: nichts ist so klein Gott ist noch kleiner, nichts ist so groß, Gott ist noch größer. Ein Leib ist der Gottheit viel zu weit und könnten viel tausend Gottheit drinnen sein. Wiederum auch viel zu eng, so daß nicht eine Gottheit drinnen sein kann.

Digitized by Google

sein, warum soll er, der im Himmel ist, nicht auch können auf Erden sein? [26]) Freilich wir sind jetzt im Himmel nur geistig; aber wenn wir einst auch leiblich da sein werden, so wird uns der Himmel nicht fesseln, so nicht Gott es will; wir werden die Kraft haben in Anderem und an andern Orten zu sein ohne Hinderniß, so wie Christus durch die verschlossenen Thüren ging. [27]) Nun aber ist Christus nicht blos wie andere Heilige; sondern er ist Gott und Mensch und seine zwei Naturen können nicht zertrennt werden durch irgend eine Macht ausser ihm, auch nicht durch den Raum. Gesetzt also auch, Gott erfüllete den unendlichen Raum local, so könnte doch dadurch seine Menschheit nirgends von ihm geschieden sein noch er von ihr, denn sonst wären die beiden Naturen an diesem Orte, der die Schranke der Menschheit wäre, von seiner (ausserm enschlichen) Gottheit geschieden, während wo irgend Christus ist, er auch als Mensch sein muß, denn er ist eine einige, unzertrennte Person. [28]) Nun ist aber seine Gottheit nicht einmal local allgegenwärtig; [29]) folglich muß man das auch nicht behaupten von seiner Menschheit. Wohl aber muß er die übernatürliche und göttliche Art der Gegenwart (repletiva) auch nach seiner Menschheit haben. [30]) Das folgt ihm

---

[26]) l. c. §. 180. Hier berührt sich Luther mit Calvin. Wir können geistig im Himmel sein schon jetzt, wo Christus ist. §. 301. 304—306. s. o. S. 613.

[27]) Er nennt diese praesentia nach den Scholastikern (bes. Okkam) die definitiva welche bereits hoch über der pr. localis circumscriptiva ist, vgl. S. 1186. §. 135. Ist etwas definitive an einem Ort, so ist es da, ohne nach dem Raum des Ortes darin es ist abgemessen werden zu können; so könne er im Sacrament sein. Das unklare Wort scheint sich auf die Willensbestimmung zu beziehen an einem Orte gegenwärtig zu sein. Luther nennt sie auch die unbegreifliche geistliche Weise §. 155. Er behauptet auch Christus habe zugleich die locale sichtbare Gegenwart und die definitiva haben können; das sei bei dem ersten Abendmahl der Fall gewesen. §. 137.

[28]) l. c. S. 1190. §. 142 ff.

[29]) l. c. §. 180. 288.

[30]) l. c. §. 142 ff. Nach dieser dritten göttlichen, heimlichen Weise sind

Digitized by Google

daraus weil sonst Christus zertrennt würde. Ja die Einheit seiner Person könne nicht bestehen, wenn nicht der Gottheit alles was der Menschheit widerfähret, gegeben werde und umgekehrt. Nicht zwar die Gottheit leide, aber doch die ganze Person daran die leidentliche Menschheit ein Theil ist, und ebenso sei die ganze Person allgegenwärtig. [31]) Die Allöosis wolle Realitäten in bloße Redefiguren verwandeln, die Uebertragung von Prädikaten von einer Natur auf die andre zu einer blos nominellen machen, aber damit werde die Einheit der Person Christi aufgelöst. Denn stehe diese fest, so müsse, da die Person Alles thue und leide, — obgleich bald durch die eine bald durch die andre Natur — Alles was von der Person gelte auch den beiden Naturen zugeeignet werden. [32]) Man sage mit Recht, des Königs Sohn ist wund, wenn auch nur ein Fuß leidet; oder Salomo ist weise, obschon nur seine Seele weise ist. Der ganzen Person

---

replotive ihm alle Kreaturen gar viel durchläuftiger und gegenwärtiger, denn nach der andern Weise. Da rühren, messen und begreifen ihn nicht blos die andern Kreaturen nicht sondern vielmehr er hat sie vor sich gegenwärtig, misset und begreifet sie. Denn du mußt diß Wesen Christi, so er mit Gott eine Person ist, gar weit außer den Kreaturen setzen, so weit als Gott draußen ist, wiederum so nahe und tief in alle Kreaturen setzen, als Gott drinnen ist.

[31]) l. c. §. 115—133. S. 1175 ff.

[32]) §. 122 ff. Wenn es heiße: mußte nicht Christus leiden, so gaukle Zwingli: Christus stehe für menschliche Natur. Aber Christus sei die ganze einige Person; Leiden und Leben seien auch dem Sohne Gottes zuzueignen, sonst wäre Christus hinfort uns nicht mehr mit seinem Leiden und Leben als ein anderer schlechter Heiliger. (Das wäre die Consequenz, die aber Zwingli selbst nicht will; s. o.) Ob nun hie die alte Wettermacherin Frau Vernunft der Allöosis Großmutter sagen würde: Ja die Gottheit kann nicht leiden, sollt du antworten: Das ist wahr; aber dennoch weil Gottheit und Menschheit in Christo eine Person ist, so gibt die Schrift um solcher persönlicher Einigkeit willen auch der Gottheit alles, was der Menschheit widerfährt und umgekehrt. Und ist auch also in der Wahrheit. — Denn obwohl die Gottheit das eine Stück (daß ich so rede) nicht leidet, so leidet dennoch die Person, welche Gott ist, am andern Stücke, als an der Menschheit.

Digitized by Google

gehöre zu was einem Theil widerfahre. Eine Synekdoche will Luther zulassen, wornach z. B. das Ganze für den Theil gesetzt werde („Christus ist gestorben," nach der Menschheit nemlich) wie schon die alten Lehrer annahmen; [33]) aber so, daß er behauptet, durch die Einheit der Person hindurch komme auch jedem Theil real zu was dem Ganzen oder einem Theil zukömmt. Denn in der Person sind ja alle Theile zusammen, sie ists die Alles thut und der alle Werke und alle Leiden zugeeignet werden (vgl. §. 354 und 127.)

Die Einheit von Gottheit und Menschheit in Christus ist inniger als die Einheit zwischen Leib und Seele; keine Kreatur kann sie trennen; nirgend kann der Sohn sein, da er nicht Mensch wäre (§. 172). Wiederum da Christi Menschheit alleine also mit Gott zusammenhängt, daß sie Eine Person mit der Gottheit ist, so muß sie auch höher über und ausser allen andern Kreaturen sein, doch unter Gott alleine. Sie muß sein da Gott ist; obwohl sie nicht wesentlich kann Gott sein, ist sie doch persönlich Gott (§. 174). Unendlichkeit folge nicht aus Allenthalbenheit der Menschheit; denn die Welt sei nicht unendlich. In anderer Hinsicht muß freilich Luther eine Unendlichkeit der Menschheit Christi zugeben, weil die Gottheit unendlich ist. Aber keinenfalls will er unter der Unendlichkeit Gottes oder der Menschheit eine ertensive, locale verstehen. [34])

In dieser Hinsicht gehört noch besonders hieher was er von der Praedicatio identica sagt. [35]) Man lehre in den Schulen, daß praedicatio identica de diversis naturis nicht zuläßig sei d. h. von zwei unterschiedlichen Naturen könne nicht

---

[33]) Zwinglis zweite Art der Allöosis ist eigentlich auch eine Synekdoche, nur ausschließlicher zur nominellen Comm. idd. hingewandt.

[34]) Hieher gehört auch §. 288 S. 1264: Zwingli spinnet, daß Christi Leib müßte so groß sein als Himmel und Erden. — Wir sagen nein dazu; ist doch Gott selbst nicht so groß und weit, der doch allenthalben ist. Vgl. auch Pfaffs Acta S. 203 f. wo Brentz erzählt, Luther habe zu Marburg 1529 u. A. gesagt: die Welt selbst sei ja auch an keinem Ort und doch körperlich.

[35]) l. c. §. 336—357. S. 1287 ff.

Digitized by Google

gesagt werden, daß sie ein Ding seien (z. B. das Brod sei Leib Christi). Daher sei es gekommen, daß Wiclef gesagt habe: Brod sei da, aber nicht Leib, und die Scholastiker: Leib sei da aber nicht Brod; während sie doch selbst diese Anwendung nicht machen auf Christi Person. Allein das Wahre sei, daß man beides behalte, Brod und Leib, Christi Menschheit und Gottheit, und doch die praedicatio identica anwende, z. B. dieser Mensch ist Gott, Gott ist Mensch. Die Logik lehre recht, daß Brod und Leib, Mensch und Gott zwei unterschiedliche Naturen sind; aber auch die Grammatik habe Recht, wenn sie gleichwohl von beiden die praedicatio identica brauche. Unterschiedlicher zwar als Brod und Leib, weiter von einander und wider einander seien Mensch und Gott und dennoch werden sie Ein Wesen und eine werde die andere genannt. Daran sei nicht die wesentliche Einigkeit (Einerleiheit) der Naturen schuld, denn vielmehr nach den Naturen seien sie unterschieden, aber einerlei Wesen werden sie nach der persönlichen Einigkeit (§. 344). Und wo zwei unterschiedliche Wesen in Ein Wesen kommen, da fasset auch die Grammatik beide in Eine Rede, sofern sie die Einigkeit beider Wesen ansiehet. Und es ist auch in der Wahrheit also, daß solche in Eins zusammenkommende unterschiedliche Naturen ein neu einig Wesen kriegen, durch ihre Zusammenfügung ein ganz neu Wesen werden und ihren Unterschied verlieren, soweit es diß neu einig Wesen betrifft (§. 353 f. 357).

Diese Praedicatio identica die sich auf Alles, Thun und Leiden, Eigenschaften und Naturen ausdehnen, den bleibenden Unterschied der Naturen nicht ausschließen, aber doch auch beide als ein Wesen mit Recht bezeichnen soll, ist in diesem Stadium Luthers charakteristischer Terminus technicus, und dessen Gebrauch ist seine eigene That, mit seinem christologischen Grundgedanken innigst zusammenhängend. Das Wort Communicatio idiomatum findet sich hier noch nicht, wohl aber mehr als dieses Wort besagt. Doch hat Luther hier, wo er mehr gelegentlich Christologisches gibt, Manches von den reicheren Ansätzen die wir oben fanden zurückgestellt, wenn nicht fallen gelassen. Er hat namentlich das innere Wesen der Naturen und ihr Verhältniß zu

Digitized by Google

einander nicht mehr näher zu dem Zwecke betrachtet, jene innige Einigung die er will anschaulich zu machen, sondern er argumentirt aus der persönlichen Einigkeit, die er als zugestandene voraussetzen kann, für Aussagen über die reale Einigung auch der Naturen, so jedoch daß er die Person nicht als den indifferenten Ichpunkt behandelt, sondern als die schon reale Einheit beider Naturen, als das Resultat realer Einigung, woraus sich dann analytisch die Praedicationes identicae ergeben. [36]) Was noch insbesondere die Allenthalbenheit anlangt, so lenkt in gewisser Hinsicht Luther hier zu einer physischen Nothwendigkeit der Ubiquität der Menschheit Christi über, denn weil er die Gegenwart des Leibes Christi im Abendmahl in der persönlichen Einigkeit begründet sieht, vermöge deren die Gottheit nirgend mehr sein kann wo nicht auch die Menschheit ist, und da die Gottheit allenthalben ist, so muß es, meint er, auch mit ihr die Menschheit sein. — Allein ausdrücklich redet er hier nur versuchsweise, sodann sucht er den Vorwurf der Verflüchtigung der Menschheit durch die verschiedenen Arten der Gegenwart zu beseitigen, und behält dem Willen des Gottmenschen vor, jetzt auf die eine jetzt auf die andre Weise präsent zu sein. Durch die göttliche Art, welche er als bleibend, mit der Gottmenschheit selbst gegeben denkt, ist ihm Christus, pneumatisch auch nach seiner Menschheit, der Mittelpunkt des Alls, dem Alles gegenwärtig ist, das er unmittelbar vor sich hat, durchgehen und durchwirken kann, wie die im Leib allgegenwärtige Seele. Diese Grundanschauung hat Luther nie aufgegeben, wenn es gleich wahr ist, daß er auf die Begründung der realen Gegenwart durch Ubiquität nachher nicht wieder

[36]) Auch das ist zu bedauern, daß er den realen Unterschied zwischen dem Stand der Erniedrigung und dem der Erhöhung in diesem Streite immer mehr abschwächte, und aus der Identität des Leibes Christi in beiden Ständen fast die Einerleiheit erschließt. Doch vgl. auch hier noch XX, S. 1268 §. 297, wo er von der Subtilichkeit des Leibes Christi der durch die verschlossne Thüre ging redet; das sei dieselbe mit der er auch im Sacramente sei. Aber daß die Wahrheit des Werdens Christi den Praedicationes identicae eine Schranke bringe, was er doch sonst zugab, läßt er sich hier ganz aus dem Sinne kommen.

Digitized by Google

zurückkam, weder bei der Wittenb. Konkordie, noch selbst in seinem „Kurzen Bekenntniß vom heil. Abendmahl 1544“ (Walch XX, 2195 ff.) wie es auch von ächtem kirchlichem Takte zeugt, daß weder in die Katechismen, noch in die Conf. Aug. noch in die schmalk. Artikel etwas hierüber aufgenommen ist.

Endlich noch ein Wort darüber, daß diese ganze Verhandlung vornehmlich bei Christi Leibe stehen bleibt. Wenn es Luthern so ernstlich um die reale Präsenz des Leibes Christi, gar nicht blos seiner Gottheit, bei uns und im heil. Abendmahl zu thun ist; wenn andererseits auch die Schweizer so ernstlich auf die wahre Menschheit Christi dringen, ja deßhalb vornehmlich Luthern widersprechen, weil sie von seiner realen Präsenz die Verflüchtigung der wahren Menschheit Christi fürchten, so sollte durch Beides dem Doketismus, in welchen die mittelalterliche Christologie zurückgegangen war, und dem in der That auch Christi Fleisch nichts nütze schien, ein Correctiv gebracht werden. Es wiederholt sich hier das Schauspiel das wir in der ersten Periode sahen, wo auch vor Allem die Wahrheit des Leibes Christi festzustellen war. Aber es wiederholt sich auf höherer Stufe; nemlich jetzt fragt es sich zunächst, wie Christus für die Gläubigen ist: ob für das persönliche religiöse Interesse seine reale Menschheit, sein Fleisch eine Bedeutung habe. Luther fühlt, daß wir die Einigung die wir in Christus sehen, von Gott und dem Menschen aber auch von Geist und Natur, verloren hätten, wenn in ihm nicht auch die Verklärung der Natur, ihre Vergeistigung unbeschadet ihrer Realität, das Urbild und das Princip der Verklärung auch der Welt gegeben wäre (z. B. XX, 1055). Die Reformirten bleiben, in demselben Interesse für die wahre Menschheit, vornehmlich bei dem empirisch historischen Bilde Christi stehen. Und so ist es nicht verächtlich, daß die Reformationszeit sich so überwiegend mit der Naturseite an Christus in ihren christolog. Erörterungen beschäftigt, sondern es ist darin der gesunde Trieb wirksam, welcher vor Allem wieder festen Fuß fassen will in dem Realismus des Christenthums, wohl fühlend, daß das Christenthum selbst aufgegeben ist, wenn die eine der beiden Seiten der Person Christi geopfert wird.

Bedürfte es hiefür noch irgend eines Beweises, so läge er

Digitized by Google

in der großen Rolle, welche die Untersuchungen in der Reformationszeit bei fast allen Hauptpartheien über den Leib Christi spielen.

Während Luther selbst jene reichen christologischen Keime seiner Anfänge später nicht weiter ausgebildet, ja vom Ende der dreißiger Jahre an selbst das Neue was er vertrat in das Gewand der hergebrachten Lehre zu kleiden begonnen hat — nur daß er dabei blieb, der wahre Sinn der Kirchenlehre sei eine reale Communic. idiomatum — erwachte in Melanchthon das Bewußtsein immer klarer, daß auch diesem Dogma wie der Trinitätslehre noch große Bewegungen bevorstehen und daß die hergebrachte scholastische Lehre von der Zweiheit der Naturen nicht befriedigen könne. [37])

Melanchthon hat in den späteren Ausgaben seiner Loci besonders v. Jahr 1543 die Trinitätslehre sowie die Christologie behandelt. [38]) Er braucht für die Trinität das Bild des menschlichen Selbstbewußtseins und Denkens. Unser Denken entwirft ein Bild, aber ein vergängliches, Gott ein unvergängliches, hypostatisches; was er besonders gegen Servede ausführt, der den Logos erst in Christus persönlich werden lasse. Weniger Eigenthümliches enthält seine Christologie. Der Logos verbinde die Naturen zu persönlicher Unio, so daß er persönlich wohne

---

[37]) Er schreibt an Brentz 1533 aus Veranlassung von Servet: *Περὶ τοῦ λόγε, εἰ ἔστιν ὑπόστασις* — non dubito quin paulo post magnae de hac re controversiae exoriturae sint. Etsi autem sunt pleraque quae jure reprehendi possunt *ἐν τοῖς σχολαστικοῖς διδασκάλοις καὶ αὐτῶν πατρὶ, περὶ τῆς διχοτομήσεως τῶν δύο φύσεων ἐν Χριστῷ*, oportet enim statuere filium Dei naturalem humiliatum esse, tamen hoc mihi nequaquam placet, quod Servetus non facit Christum vere naturalem filium *καὶ γνήσιον* Dei, h. e. habentem *σωματικῶς* aliquid substantiae Dei. Der Logos könne nicht blos der denkende Vater oder eine vox transiens sein, er sei aliqua in Christo manens natura. Corp. Reformator. II, 661. In diesem Brief kündigt er auch an, daß er diese Lehren (die er bekanntlich in der ersten Ausgabe s. Hypotyposes oder loci communes nicht zu behandeln für nöthig erachtet hatte) in der neuen Ausgabe berühren werde.

[38]) Vgl. s. Loci Comm. Lips. 1550. mit der Vorrede v. 1543. S. 15—40.

Digitized by Google

in Christus. Das werde Kol. II, 9. mit σωματικῶς bezeichnet; denn σώματα bedeute den Alten Personen. Christi Leiden sei nach Irenäus trefflichem Ausdruck so zu denken, daß der Logos ruhte, d. h. in Gehorsam sich seiner Kraftäußerung enthielt; und ähnlich erklärt er auch die Stelle Phil. 2, 7 f. Der Logos verhielt sich also, wenn nicht behufs der Annahme der menschlichen Natur, doch behufs der Knechtsgestalt ἡσυχάζων. Von den beiden Formeln: das Wort ward Fleisch, und: das Wort hat menschliche Natur angenommen, entspricht die zweite mehr seiner Darstellung. Zwar Christi Anbetung will er festhalten; auch sein Werk nicht blos auf die menschliche Natur bezogen wissen; er will eine Communic. idd., vermöge deren soll gesagt werden können: Gott ist geboren, gekreuzigt, dieser Mensch ist Gott. Aber er will nur eine Uebertragung der Prädikate auf die Person als real gelten lassen, nicht auf die Naturen (in concreto, nicht in abstracto). [39]) Auch schweigt er von den Eigenschaften der Allmacht, Ubiquität [40]) u. s. w. und hebt die wahre Menschheit Christi so hervor, daß er auch einen unschuldigen Gegensatz des Fleisches wider den Geist in Christi Leiden statuirt, übrigens das Hauptgewicht auf Christi stellvertretendes Leiden legt, in welchem er ohne Unwillen in Gehorsam die Schrecken des gerechten Zornes Gottes über uns trug. [41])

Werfen wir zum Schluß unseres Abschnittes noch einen Blick auf den lutherischen und den schweizerischen Typus der Christologie, wie derselbe sich in diesem Stadium herausgestellt hatte, so ist vor allem merkwürdig, daß Zwingli mit den Seinen (Leo Judä, Oecolampad u. s. w.), der sonst eine weit strengere Kritik an dem Ueberlieferten übt, als Luther, in unserem Dogma eine entgegengesetzte Stellung einnimmt. Fragen, wie wir sie Luthers speculativen mit Gemüthstiefe

[39]) S. 35. 36.

[40]) Was er idiomata nennt S. 35. 36. sind opera oder Zustände.

[41]) S. 39. 40. Ob dem Melanchthon Christus eine wesentliche oder nur eine durch die Sünde bedingte Stellung zu uns habe, darüber ist II, 1. S. 438 f. gesprochen.

Digitized by Google

gepaarten Sinn frühe haben beschäftigen sehen, nehmen Zwinglis praktisch klaren, verständig consequenten Sinn nicht unmittelbar in Anspruch. Die trinitarische und christologische Frage behandelt er nicht mit einem selbständigen Interesse.

Er wirft Luthern Neuerung vor, beruft sich oft für seine Lehre von Christus auf die Väter ja selbst die päpstlichen Doktoren; er läugnet mit Recht, daß die hergebrachte Kirchenlehre die Vereinigung der Naturen so fasse, wie Luther, denn vielmehr lehren die Alten nur einen Gegenwechsel (ἀλλοίωσις) in der Rede, wo man um der Einheit der Person willen uneigentlich die Prädikate der einen Natur auf die andere übertrage: Behauptungen die für die nachchalcedonensische Zeit — wenn gleich nicht für Cyrill, Athanasius u. s. w. ihre Richtigkeit haben. „Wir bleiben steif bei der alten Lehre," sagt er; eine Fortbildung scheint Zwingli nicht nöthig: er hätte ein tieferes Bewußtsein von dem mittelalterlichen Dualismus und von der falschen Exclusivität der Begriffe Gottes und des Menschen haben müssen, um das Berechtigte in der christologischen Tendenz Luthers anzuerkennen. Nach dieser Seite ist Zwingli, der scheinbar in stärkerem Gegensatz gegen den römischen Katholicismus Stehende, doch diesem in Wahrheit näher, und weiß sich in das Neue was sich in Luther regt nicht zu finden.

Gleichwohl wäre es nicht richtig, wenn man in der reformirten Lehre nur die Wiederholung des alten chalcedonensischen Dogma sehen wollte. Ein bloßes Stehenbleiben ist so naturwidrig daß es unmöglich ist auch wo man es will. Schon die Ablehnung einer bis dahin offenen Möglichkeit modificirt den früheren Standpunkt, der diese noch in sich trug: und in dieser Hinsicht ist die reformirte Lehre ein Gegenstück dessen was wir bei Cyrill fanden. Dazu kommt nun aber ferner, daß jene Ablehnung ein sehr bestimmtes immer bewußter hervortretendes Motiv religiös-sittlicher Art hatte. Die Ehrfurcht vor dem heil. Gott und seinem schlechthin unvergleichlichen Wesen wird im reformirten System zur scharfen, antipaganischen Unterscheidung des Göttlichen und des von ihm abhängigen Kreatürlichen, stellt aber auch zugleich das Kreatürliche der Uebermacht des Gött-

Digitized by Google

lichen gegenüber in gesicherte Existenz nemlich als ein zum Gehorsam gegen Gottes Willen unbedingt Verpflichtetes.[42]) So trifft aber Zwingli, wie später Calvin, mit dem reformatorischen Grundzug zusammen, den auch die lutherische Theologie theilt, die menschliche Natur Christi in keiner Weise der göttlichen zu opfern, sondern sie in ihrer Wahrheit und vollkommenen Wirklichkeit festzuhalten. Aber das Motiv dabei ist ein verschiedenes; der lutherischen Kirche kommt es darauf an in Christus die höchste göttliche Liebesoffenbarung zu sehen, für welche die Menschheit und zwar in ihrer absoluten Wahrheit Zweck, wie Darstellungsmittel der Liebe ist. Denn die Liebe des Gottessohnes ist es, — welche das Menschliche sich zu eigen macht, auch sein Leiden, und das Göttliche zu eigen gibt der Menschheit, damit diese geadelt, und zugleich die wahre das ist vollkommene Menschheit und die Wirklichkeit der Liebe Gottes dargestellt werde. Zwingli dagegen bedarf der wirklichen Menschheit Christi vornemlich behufs seines Todes und erlösenden Gehorsams und als Mittels für seine Ehre. Aber zur Wahrheit, das ist Vollkommenheit, der Menschheit auch Göttliches zu rechnen, oder zur Vollkommenheit göttlicher Liebe auch die Aneignung des Menschlichen, das wäre ihm gleichsam ungerecht, gegen das Grundverhältniß zwischen Kreatur und Schöpfer und gegen Gottes Ehre wie gegen die Gott schuldige Ehrfurcht. Weder der Schöpfer, der Logos, dürfe eingeengt werden in eine begrenzte menschliche Natur, noch die Menschheit Christi ausgeweitet nach dem Maße

[42]) Bei Zwingli zwar findet sich noch der Satz: Gottes Wesen und Kraft sei allenthalben, Gottes Wesen sei aller Dinge Wesen (Walch XX, 1489 und ähnlich in s. Schrift „von der ewigen Fürsehung." vgl. Luther XI, 228 ff.) Aber schon er legt auf das metaphysische Prädikat der Unendlichkeit ein solches Gewicht, daß ihm das Wesen aller Kreatur nur in der Endlichkeit besteht, womit, der röm. Kirche ähnlich, für einen unvermittelbaren Dualismus der Grund gelegt ist. Schon er ferner hat die Richtung dazu, gegen die paganischen Elemente der mittelalterlichen Theologie und Kirche eine feste unwandelbare Unterscheidung des Göttlichen und des Menschlichen durchzuführen. Aber folgerichtiger ist diese noch von Calvin durchgeführt.

Digitized by Google

der göttlichen. Der Logos sei stets ausserhalb des Fleisches wie in dem Fleisch, die allmächtige Gottheit könne nie gefesselt sein mit ihrer Natur an einen Punkt der Welt, auch nicht an den mit welchem sie persönlich geeinigt sei. Wiederum, die Menschheit wäre nicht mehr Menschheit, wenn sie die Prädikate der göttlichen Unendlichkeit zu eigen hätte. Denn dadurch würden ihre endlichen Prädikate getilgt, ebendamit ihr kreatürliches Wesen. Mit ihrer Grundbestimmung, der Endlichkeit, die sie von Gott unterscheidet, wäre sie selbst aufgehoben. [43])

Für den Nachweis, wie die zwei so unendlich verschiedenen Naturen dennoch Eine Person werden können, hat Zwingli nichts gethan: [44]) er läßt es bei der Kluft des Chalced. Concils. Auch sieht man nicht, wie ihm die Menschheit Christi noch eine präsente Bedeutung für die christliche Frömmigkeit habe, nicht blos eine historische. Dazu hätte er Christi Menschheit höher ausstatten müssen. [45]) Er hütet nur die Prämissen für ein

[43]) In der bezeichneten Nuancirung der schweizerischen Frömmigkeit hat ihre metaphysische Auffassung des Verhältnisses zwischen dem Göttlichen und Menschlichen ihren letzten Grund. Es genügt daher noch keineswegs, zu sagen, die fromme Denkweise gehe bei den Schweizern immer auf die absolute Causalität als letzten Grund zurück, wobei Christus kaum eine real vermittelnde Bedeutung bleibe. Denn die letztere will Zwingli, was man auch dagegen vorbringe, entschieden festhalten und auch Zeller (Th. Jhrb. 1853, 2.) hat mich vom Gegentheil nicht überzeugen können. Sodann aber fragt es sich ja gerade noch, warum geht er zur absol. Causalität nur im Gegensatz gegen das Endliche zurück, und wagt nicht, diese auch in dem Endlichen in Christus, zu ergreifen? Die Antwort ist, weil ihm die Ehrfurcht vor Gott eine wirkliche Selbstmittheilung Gottes an das Endliche zu verbieten scheint. Das zieht dann allerlei Schwankungen in seiner Lehre herbei, aber nicht mehr.

[44]) Das geschah erst von Calvin an. Die schon bei Zwingli sich findende Formel, daß der allmächtige Sohn den Menschen trage, sagt nichts Besonderes für Christus aus, und wenn die Meinung ist, die Menschheit subsistire nur im Logos als der persönlichen Macht über sie, so wird sie zum bloßen Instrument, selbstlos.

[45]) Auch hier hat Calvin ihn verbessert, wie seine Abendmahlslehre zeigt.

Digitized by Google

irdisch menschliches Leben. Luthern ist es vor Allem um die gottmenschliche Lebenseinheit zu thun; nicht blos um wirkliche Menschheit überhaupt, die nicht mit Gott zu vermischen sei, sondern auch um Wirklichkeit der wahren, das heißt für Gott vollkommen empfänglichen, Menschheit, und um Wirklichkeit der wahren das heißt Mensch werden wollenden Liebe Gottes. So ist ihm die eine Natur der andern Ziel. Sie erreichen sich in ihrer Vereinigung, daher hat statt der alten Begriffe und Worte die „neue Sprache" zu beginnen. Die Menschheit in Christus ist nicht blos die allgemeine empirische Menschheit, — wiewohl auch diese — sondern sie ist neue Menschheit, weil die Gottheit zu ihr gehört. Er fordert also eine Reformation auch des alten Begriffs der Menschheit. Und ebenso verhält es sich mit dem Begriff der Gottheit; denn der Sohn Gottes bleibt ewiglich Mensch, trägt nicht blos einen Menschen, sondern hat das Menschsein als eine Bestimmtheit seiner selbst an sich, zwar vermittelt durch seine Liebesthat, aber die Liebe gehört zu seinem Wesen. Trotz der bleibenden Verschiedenheit beider Naturen hat so jede von beiden eine Seite an sich selbst, vermöge deren die andere zu ihr selbst — wenn sie in ihrer Wahrheit gedacht wird — zu rechnen ist; und in diesem Sinne muß nach Luther für die neue Theologie die Praedicatio identica das Schibboleth in Betreff der beiden, für sich betrachtet entgegengesetzten Naturen werden.

Man kann nicht in Abrede stellen, daß die Idee der Gottmenschheit selbst in der Christologie Luthers weit energischer und reiner erfaßt sei als von Zwingli. Aber diese Idee, welche zugleich Aneignung alles Menschlichen durch die Gottheit und alles Göttlichen durch die Menschheit in sich schließt, will Luther, — seit dem Abendmahlsstreit — unmittelbar fertig in die Wirklichkeit sich übersetzen lassen, schon mit dem Akte der Unio identisch setzen, während er doch dem Werden sonst hatte seine Stelle lassen wollen. Aber so muß für den historischen Christus der Stand der Erhöhung gleichsam immer simultan mit dem der Erniedrigung da sein, das heißt: jener läßt diesen nicht zur Wirklichkeit kommen. So groß Luthers Interesse besonders

Digitized by Google

um der Passion willen bleibt, nicht blos in abrupten, einzelnen Fällen, sondern ständig auf Erden die wirkliche Knechtsgestalt zu behaupten, so war das doch nicht mehr zu befriedigen, wenn das menschliche Werden zum Voraus abgeschnitten, ja absorbirt war durch eine Auffassung des Akts der Unio, wornach dieser schon mit der absoluten Idee der Gottmenschheit identisch wäre, zumal nun dieselbe Unio (also auch diese Identität) unauflöslich, unveränderlich durch den ganzen zeitlichen Lebensverlauf hindurchgehen mußte. Ein zusammenhängendes Bild von diesem ließ sich auf solchen Grund nicht mehr auftragen. Ja wir können schon hier sehen, daß da zum voraus nur noch für einen Schein des historischen Lebens Christi in Niedrigkeit und Werden Raum blieb, daß, wenn hiebei stehen geblieben ward, die Wage unwiderstehlich von der Betrachtung der Passion, in der doch die lutherische Kirche wurzelte, zu derjenigen zog, die alles Christologische unter dem Typus der Majestät des Herrn ansieht, und sich so in bedenklicher Weise wieder dem mittelalterlichen Christusbilde nähert.

In dem Processe des zeitlichen Werdens, wenn solches anerkannt wird, darf sich nur die Dialectik der Momente darlegen, die in der Einheit der ewigen Idee des Gottmenschen beschlossen sind. Aber die innere Gliederung dieser Idee fordert eine noch umfassendere Erkenntniß des göttlichen und des menschlichen Wesens, als sie in der Reformation erreicht war. Es ist ein Großes, was Luther im Gegensatz gegen Zwingli und die römische Kirche in Betreff des specifisch christlichen Begriffs von Menschheit und Gottheit, ihrer Zusammengehörigkeit für die Theologie „neuer Sprache“ und Begriffe geleistet hat. Aber weit minder klar und scharf hat er die allgemein menschlichen Lebens- und Entwicklungsgesetze, wie sie Gegenstand der philosophischen Erkenntniß sind, aufgefaßt. Und ähnlich in Beziehung auf den Gottesbegriff. Daß dieser Mangel auch für die Auffassung des Christlichen nicht gleichgültig sein kann, leuchtet Jedem ein, der das innere Verhältniß zwischen der ersten und der zweiten Schöpfung erwägt. Die Idee des Menschen schließt nicht nur seine Wesensbestimmung für Gott (noch weniger eine blos unmittelbare Einheit mit Gott), sondern auch seine relative

Digitized by Google

Selbständigkeit wenigstens als Durchgangspunkt der wahren ethischen Einheit ein, was die Reformationszeit noch nicht erkannte. Daß die Einheit mit Gott auch eine durch den ethischen Willen vermittelte und dadurch ächt menschliche sein muß, das ist in der allgemeinen Idee des Menschen begründet, und das ist der letzte Grund, warum auch die Idee der Gottmenschheit selbst fordert, nicht durch Einen Akt absolut verwirklicht zu sein, sondern nur durch eine Dialektik des Werdens hindurch sich zu verwirklichen vermag. Diese zur Wahrheit der Menschheit unerläßliche relative Selbständigkeit des Menschlichen als Durchgangspunkt entzog sich aber dem Blicke beider evangelischen Confessionen in der Reformationszeit, was mit ihrem anfänglichen gemeinsamen absoluten Prädestinatianismus innig zusammenhängt.

Digitized by Google

Dritter Abschnitt.

Die ausserkirchlichen Bewegungen auf dem christologischen Gebiet unter dem Typus der Reformationszeit.

Nichts kann deutlicher zeigen, auf was die wesentliche Richtung der Reformbewegung im sechszehnten Jahrhundert in Beziehung auf die Christologie ausging und ausgehen mußte, als der Charakter der außerkirchlichen Partheien. Denn nur aus einem ohne äußeren historischen Zusammenhang allverbreiteten Gemeinurtheil des christlichen Sensus communis jener Zeit über die Fehler der hergebrachten Lehre wird man es befriedigend erklären können, daß alle Reformpartheien wie verschieden auch an reformatorischer Kraft, und mochten sie das Christenthum mehr religiös oder mehr religiös-ethisch, oder mehr intellectuell und moralisch auffassen, einerseits auf die Einigung der Naturen statt der herrschenden διχοτόμησις, andererseits auf Emporhebung der Menschheit Christi zu ihrer wahren Bedeutung gerichtet waren. Die reformirte Kirche allein hat sich nur dem letztern Streben angeschlossen, in Beziehung auf den ersteren Punkt aber von dem man nicht sagen kann daß er in der Reformationszeit schon die zureichenden Prämissen fand um zu einem befriedigenden Ausdruck zu gedeihen, mit der römischen Kirche als ein heilsamer retardirender Faktor gewirkt.

Nicht minder aber wird die Schilderung dieser Partheien geeignet sein es zu erklären ja damit zu versöhnen, daß das reformatorische Princip selbst noch nicht durchgreifender die alte Christologie umgestaltet, vielmehr sich, wie wir finden werden, in der luth. Kirche mehr und mehr möglichst in die Form derselben gekleidet und

Digitized by Google

so streng die Continuität der Entwicklung bewahrt hat, daß zunächst nur eine Christologie kirchlich ward, welche als die Vollendung und der Abschluß der alten auf der ererbten Grundlage dasteht. Und diß um so mehr als diese abschließende Spitze der alten Zeit, über welche nicht mehr konnte hinausgeschritten werden, in mehr als einer Hinsicht der weissagende Anfangspunkt einer neuen Entwicklung ist.

Von den im Folgenden zu besprechenden Partheien, den Schwenckfeldianern, den Anabaptisten, und den Antitrinitariern sind die Ersteren eine Uebertreibung des lutherischen Gedankens von der göttlichen Majestät des einigen Gottmenschen, von dem sie ausgehen; aber mit dem Erfolg, daß sie dadurch unwillkürlich in die Schroffheit des reformirten Gegensatzes zwischen Geist und Natur überschlagen, ja ihn überbieten. Die Anabaptisten gehen aus von dem reformirten Gegensatz zwischen Gott und Welt, Geist und Natur, die Ueberspannung desselben läßt sie aber über den reformirten Grundgedanken hinaus dem lutherischen von der vollständigen Einheit der Person Christi sich nähern, ja gleichfalls denselben überbieten. Und so stehen beide in der Mitte zwischen den beiden Confessionen. Ihre Fortdauer mahnt beide an noch nicht gelöste Probleme, nöthigt sie aber auch vorerst, sich gegen dieselben und dadurch noch mehr gegen einander abzuschließen, da beide noch nicht als geglückte Unionsgestalten der evangelischen Kirchen gelten können, obschon sie es meinen. Endlich mehr als diese beiden suchen die Antitrinitarier (die nach vielen Versuchen erst im Socinianismus feste Gestalt gewinnen) in allmähliger Ernüchterung auf dem empirischen Boden der Natur und Geschichte festen Fuß zu fassen und sind dadurch dem Abrupten und der übernatürlichen Leiblichkeit Christi bei Schwenckfeld und den Anabaptisten aufs Herbste entgegengesetzt. Sie vertreten, wie niedrig auch sonst ihre Christologie steht, ein berechtigtes natürliches Moment, von dessen voller Anerkennung, wie wir am Schluß des vorigen Abschnittes sahen, die Möglichkeit einer glücklicheren Ausbildung der Christologie abhängt. Denn sie vertreten die Erkenntniß, daß

Digitized by Google

die menschliche Natur nicht ohne eine relative Selbständigkeit und Freiheit in ihrer Entwicklung gedacht werden kann, wenn der menschlich-ethische Charakter bewahrt bleiben soll, und daß solche relative Selbständigkeit, weit entfernt etwas Gott Fremdes, ihm Widersprechendes zu sein, vielmehr etwas Gottebenbildliches an sich trägt.

Der Geltendmachung dieser beiden zur richtigen Lehre von Christi Menschheit unerläßlichen obwohl nur natürlichen Züge, und nicht blos dem Unglauben hat die socinianische Lehre es zu danken, daß sie successiv auf beide evangelischen Confessionen eine so mächtige Anziehungskraft geübt hat, wie die sogenannte rationalistische Denkweise beweist, und das Concept der göttlichen Regierung der Kirche bedarf keiner Emendation darin, daß sie diese freilich arme Theorie auf eine Zeitlang hat so mächtig werden lassen. Wenn Schwenckfeld und die Anabaptisten für die beiden Confessionen in christologischer Hinsicht mehr nur als Warnungszeichen dastehen, durch welche sie ermahnt werden, sich nicht das Mangelhafte der andern Confession anzueignen, sondern lieber sich in dem was ihre Mitgift ist zu behaupten, so weisen die Socinianer unbewußt in eine fernere Zukunft, auf die natürlichen Prämissen hin, in welchen beide Confessionen einen fehlenden wichtigen Einigungspunkt und allein die Möglichkeit eines freien christologischen Fortschrittes erreichen.

Digitized by Google

Erstes Kapitel.

Schwenckfeld.

Dieser merkwürdige Mann, der im Anfang mit den Schweizern, ja den Anabaptisten durch seine Lehre von Wort und Sacrament befreundet, aber ebendeßhalb den sächsischen Reformatoren entfremdet war, theilt dennoch in Beziehung auf die Person Christi und die Vereinigung mit ihr im Glauben bei weitem mehr die lutherische Grundanschauung. Das wurde ihm selbst erst allmählig durch einen Streit mit Vadian und Bullinger deutlich, daher er alte Verbindungen zu lösen hatte, ohne für die neuen die er versuchte Vertrauen zu finden (Epist. I, 726). Obwohl aufrichtig fromm und demüthig sah er sich doch von den beiderseitigen Reformatoren verstoßen. Jedoch war daran auch die Eigenthümlichkeit seines Systems schuld, das in sich das Heterogenste vereinigte; und wenn die Reformationszeit den Zusammenhang seiner Ideen nicht erkannte, sondern darin nur eine eigensinnige Anhäufung wunderlichster Idiosyncrasieen sah, so darf das um so weniger befremden, als erst in neuester Zeit mit Erfolg der Versuch gemacht ist, Zusammenhang in seinen Gedanken zu finden. [1])

[1]) Vgl. das schöne Buch: Geschichte der protestantischen Sekten im Zeitalter der Reformation von Erbkam 1848, S. 357—475. Besonders aber hat G. L. Hahn in seiner Commentatio über Schwenckfeldii sententia de Christi persona et opere. Bresl. 1847 das Verdienst, mehrere schwierige Punkte der Christologie Schw. zuerst aufgehellt zu haben. Die früheren Theologen, die sich mit ihm beschäftigen, wie Wigand de Schwenckfeldismo, 1586, haben wie die Polemiker (in deren Werken er einen stehenden Artikel

Digitized by Google

Um ihn zu verstehen, muß davon ausgegangen werden, daß ihm nicht eine unpersönliche Gnade, nicht Werk, Amt, Verdienst Christi oder irgend etwas Dingliches genügte, sondern daß in seinem frommen Gemüth vor Allem die Person Christi in der Glorie dastand. [2]) Er in seiner göttlichen Einheit und Ganzheit steht vor ihm als der hochgeborene durchläuchtige Mann, Jesus Nazarenus, der zugleich Gott und der regierende Gnadenkönig ist. Diese ungetheilte Einheit der Person, die über alles Kreatürliche erhaben im Menschlichen göttlich, aber auch im Göttlichen menschlich ist, wie sie ihm in seiner religiösen Erfahrung sich darstellte, bildet ihm selbst unbewußt von Anfang an den innersten Trieb in all seiner Thätigkeit. Es ist also Christus der Erhöhete, seine Glorie und Majestät und die mystische Vereinigung mit ihm, was wie bei Luther und A. Osiander, so auch bei ihm den Mittelpunkt des innern Lebens ausmacht. Jedoch genügt ihm A. Osianders Lehre nicht. Denn die justitia essentialis die auch Schwenckfeld will ist ihm erst in Christi Einheit und Ganzheit, nicht aber in der göttlichen Natur Christi für sich gegeben. Christi Leib oder Menschheit sieht er in Osianders Theorie nicht zur wahren Bedeutung gebracht, sondern diese scheint ihm bei Osiander nur das Werkzeug um zu leiden, nur das Vehikel, um nach seiner göttlichen Natur gefaßt werden zu können, aber nicht ein integrirender Theil des Heilsgutes selbst zu sein. Er lehre zwar, im Glauben und im Abendmahl wohne Christus auch nach Fleisch und Blut in uns, aber da nur seine göttliche Natur rechtfertigen soll, so bleibe seine Menschheit müßig. Er sage zwar, unsre Gerechtigkeit könne nicht sein, was Christus vor 1500 Jahren

---

bildet) sich mehr nur an einzelne Sätze von ihm gehalten, die in ihrer abrupten Art widersinnig genug erscheinen. Doch kann auch nicht behauptet werden, daß er sich selbst stets gleich blieb oder daß nicht unlösbare Widersprüche in seinem System liegen.

[2]) Vgl. der erste Theil der christlichen orthodoxischen Bücher und Schriften des edlen theuern von Gott hochbegnadeten und gottseligen Mannes, Caspar Schwenckfeldts v. Haus Ossing, 1563. Sodann s. Epistolar. I, II.

Digitized by Google

für uns gethan; aber er bedenke die Natur des Glaubens nicht, der mache Alles gegenwärtig, das Künftige und das Vergangene.[3]) Osiander habe keine Erkenntniß von der Einheit Christi; er zertheile die Naturen; dazu habe ihn die verführerische Schullehre von der Communicatio idiomatum gebracht.

Ebendaher mußte er auch gegen die schweizerische Lehre entschieden sich aussprechen. Sie zertrennen Christum, sagt er, sie verläugnen seine Ganzheit, das schmälere aber seine Herrlichkeit und verwüste sein Reich. Man dürfe die Sache nicht so ansehen, als ob jede der beiden Naturen in der Person für sich selbst allein stünde, mit der andern unvereinigt. Sobald eine Natur von der andern in der Betrachtung seines Leidens oder der Herrlichkeit gesondert und eine ohne die andere seorsim das ist unvereinigt angesehen werde (so daß z. B. nur die menschliche leide bei müßiger, ruhender Gottheit, oder nur die göttliche in der Glorie sei und irgendwie das Wort ohne den Menschen) so bleibe das für sich Genommene nicht mehr blos eine Natur, sondern weil es auch für sich und unvereinigt wirke oder leide, werde es Person; und so erhalte man zwei Personen und zwei Söhne. Vielmehr habe Christus ganz in beiden Naturen vereiniget für uns gelitten und ganz nach beiden Naturen mache er uns gerecht und selig.[4])

---

[3]) Vom Worte Gottes, daß kein ander Wort Gottes sei, eigentlich zu reden, denn der Sohn Gottes, Jesus Christus. Fol. 124. 129. 180.

[4]) Vgl. bes. Schw. Confess. Thl. II, S. 139 ff. 152. (gegen Badians Antilogia und das Cirkelbüchle): Badian lehre, Christus sei totus creatura sicut et totus creator, sei auf Erden creatura servilis, die beiden Naturen bleiben ihm longe diversissimae (vgl. S. 153); auch habe nach ihm Christus noch jetzt zwei ungleiche Willen, werde auch einst dem Vater unterworfen (1. Cor. 15). Er schreibe als ob Christus nach seiner Menschheit jetzt gar habe ausgeamptet, seinen Sabbath halte und nicht regiere, sondern das Wort allein, um dessen willen allein auch Christus anzubeten sei. Schwenckfeld dagegen will, es habe Christi Fleisch göttliche Gloria, Kraft und Wesen erhalten, ja es sei Gott geworden nicht blos durch Mittheilung ex Verbi sodalitio, sed etiam propria et naturali a Deo

Digitized by Google

So sollte man glauben, daß er Luthern zustimmen müsse, der ja auch eine Einigung der Naturen selbst, nicht blos eine Unio personalis im Zwinglischen Sinne wollte, wie besonders seine Lehre vom Stande der Erhöhung zeigt. Denn so wenig Luther ausserhalb Christus Gottheit und Menschheit der Natur nach in Eines setzen will (das nennt Luther in abstracto) so wenig will er doch auch nur in dem Ichpunkt die Naturen sich berühren oder verknüpfen, im Uebrigen aber ausser einander stehen lassen. Wenn selbst Melanchthon hiemit sich begnügt, so will dagegen Luther, daß nicht blos in concreto personae sondern auch in concreto naturarum eine Einigung vor sich gehe. Diese Menschheit, die in Christo und die Gottheit wie sie in dem Sohne Gottes ist, treten in eine Unio, so zu sagen auch abgesehen von der Unio im Ichpunkt. [5]) Gleichwohl war Schwenckfeld auch mit Luther nicht zufrieden. Die beiden Naturen findet er durch die seit 1538 von Luther adoptirte „Mittheilung der Eigenschaften" noch nicht genug innerlich verbunden, weil das Wesen beider doch auch so noch eine unübersteigliche Scheidewand bilde. Die Communic. idd. sei nur eine feinere Zertrennung Christi, und es sei nicht deutlich wie eine von Gott wesentlich verschiedene Natur göttliche Eigenschaften annehmen könne. [6])

Patre gloria, die Jesus conceptione ex Sp. S. generatione et renovatione, maxime vero per Primogenituram ex mortuis Clarificatione et unctione plenissima accepit.

[5]) Daher der spätere Streit zwischen „Abstrakten" und „Conkreten" wie er besonders in Königsberg entbrannte, so zu verstehen ist, daß die „Abstrakten" Luthers Meinung treu sind; obschon Luther die Unio eine Unio in concreto zu nennen gewohnt war. Die „Abstrakten" wären aber genauer „Conkrete" in Betreff der Naturen, auch abgesehen (abstrahendo) von der Person, zu nennen gewesen. (s. u.)

[6]) Epistolar. II, 644 f. Christliche orthodox. BB. I, 307 ff. (s. Confession) Apologia u. s. w. Bl. 63. Er zeigt, wie anfangs auch Luther eine Gottwerdung der Menschheit gelehrt, ebenso Melanchthon und Brentz; und beschwert sich, daß jetzt die Lutheraner an ihm tadeln was sie selbst Anfangs gelehrt und in

Digitized by Google

So könnte man denken, daß er jenen von Italien her verbreiteten pantheistischen Ansichten geneigt sei, welche die Einheit der Person Christi dadurch zu gewinnen suchten, daß sie die menschliche Natur überhaupt, daher besonders auch in Christus, als wesensgleich mit Gott, ja als göttlich ansahen. Allein von diesen ist sein frommes christliches Gemüth noch mehr abgewandt. Er bezeichnet das als eine Gotteslästerung, als eine Vermischung von Natur und Gnade, als pelagianisch. Schwenckfeld erkennt wohl die wesentliche Einwohnung Gottes im Menschen als zur Idee desselben gehörig an; aber diese Idee ist nach ihm nicht unmittelbar verwirklicht, auch nicht in Adam vor dem Fall; noch weniger ist sie in den Menschen, wie sie jetzt sind, real. Im Gegentheil hat er einen so strengen Begriff von der Erbsünde, daß er auch die Substanz des Menschen als bös setzt und den Flacius Illyricus einen Pelagianer nennt, weil derselbe den Menschen nur für so verdorben halte, daß ihm noch durch eine Kreatur, Predigt oder heil. Schrift, statt allein durch den Schöpfer geholfen werden könne. [7]) Aus dieser seiner Auffassung der ersten adamitischen Natur, wie positiv aus jener Grundanschauung von Christi Einheit und Ganzheit in einer über alles Endliche und Kreatürliche erhabenen Glorie ergab sich ihm vielmehr folgender Versuch, eine noch innigere Einheit der Naturen in Christus, als Luther, zu gewinnen, ohne doch in die pantheistische Einerleiheit des Göttlichen und Menschlichen zu verfallen. [8])

---

die sophistische Lehre von der Commun. idd. fallen; Christus jetzt nach seiner Menschheit eine Creatur nennen, was nach Badians Antilogia gegen Schwenckfeld der Ulmer Frecht bei den Theologen zu Schmalkalden wider ihn durchgesetzt habe (ohne Luther); daß Bugenhagen und Coccius bereits auf einen Adoptivsohn kommen, weil sie nicht mehr wie Luther Anfangs im ganzen Christus den natürlichen Sohn Gottes bekennen wollen. Vergl. I, 91., ferner Collatio Ph. Melanthonis und C. Schwenckfelds. — Seb. Coccii entdeckte Irrthümer.

[7]) Hypothesis das ist kurzer Begriff und Inhalt von den alten Irrthumben (wider N. Gallus und Flacius).

[8]) Gegen Seb. Franck s. Epistolar. I, 178 ff. 289—295. Gegen

Digitized by Google

Christus hatte zwar, wiederholt er unermüdet, ein wahrhaft menschliches Fleisch und behält es; vom Eutychianismus weiß er sich frei. Aber willkürlich ja unrichtig sei es, menschlich nur das zu nennen, was ein Leib von Ursprung und Art unseres Leibes ist. Auch der Wiedergeborene sei Mensch, ja erst ein wahrer Mensch, während im ersten Adam die Schöpfung des Menschen nur erst typisch, wie im Schattenriß begonnen war: im Wiedergeborenen aber sei dem Keime nach ein göttlich Wesen, ein verklärter Leib, wie die wesentliche Heiligung. [9]) Beides habe der Wiedergeborene aber nicht dadurch, daß er geschaffen, sondern dadurch, daß er aus Gott gezeuget sei. Es sei zu unterscheiden zwischen Schaffen und Zeugen. Das Schaffen sei nur eine Aeußerung der göttlichen Macht, nicht Mittheilung des göttlichen Wesens; sondern was Kreatur ist, habe Gott auffer sich und sei selbst aufferhalb Gottes daher ihm fremd und widersprechend. [10]) Dagegen das Zeugen, wenn

---

Servet vgl. C. Schwenckfelds Kurtze gründliche Verantwortung Bl. 16. 17. vom Ursprung des Fleisches Christi. Seine eigene Lehre, die Anfangs den Unterschied der beiden Stände noch nicht ausgebildet hatte, ist besonders in seiner Confession III. Theile in den christlichen orthodox. BB. I, 91—319. (Vergl. Ein schöner Sendbrieff S. 510 ff. das Summarium von zweierlei Stand u. s. w.) dargelegt. Jedoch wiederholt er sich in allen Schriften.

[9]) Von der Sünd und Gnad, Adam und Christo. Christliche orthodox. BB. I, 460. Vom Ursprung des Fleisches Christi XI. Die heilige Schrift unterscheide zweierlei Fleisch im Menschen, erstens das Fleisch der Sünden, das wir von Adam her alle haben und in welchem die Sünde nach Schwenckfeld nicht blos als Accidens ist, und ein Fleisch das wohl in Gleichheit mit diesem, aber ein Fleisch der Verheißung, Gnaden, Gerechtigkeit ist. Jenes ist erschaffen und vererbet sich natürlich; dieses hat seinen Ursprung aus Gott und ist doch menschlich.

[10]) Vom ewigen Wesen Gottes, s. Christliche orthodox. BB. I, 551. 560. „Alle Kreaturen haben aus der Schöpfung (ex nihilo) ein Wesen von Gott auswendig Gott und seinem selbs Wesen, welches aber nicht bestehet ohne Gott, sondern von Gotte wird erhalten. Das ist die Gegenwärtigkeit der Macht, Krafft und

Digitized by Google

gleich in der Zeit geschehend und nicht ewig wie die Zeugung des Sohnes, sei eine Offenbarung seiner Liebe und Gnade, eine Mittheilung des Wesens; der Gezeugte sei aus Gott, und zwar nicht blos nach dem Geiste sondern in der Einheit und dem Mittelpunkt seines Wesens. Christus habe seinen Leib nicht aus dieser kreatürlichen Welt, der adamitischen Natur empfangen können. Da wäre er wenn nicht mit Sünde befleckt, doch als Kreatur nothwendig außerhalb Gottes und seines Wesens; da könnte weder Gott mit ihm jene absolute Einigung eingehen, die zum christlichen Glauben gehöre, noch könnte in ihm die Kraft sein, den Saamen des geistleiblichen Wesens aus Gott, oder den wahren Menschen in uns zu pflanzen. Es ist ihm daher gewiß, daß Christus, der von Natur das sein mußte, was der Wiedergeborene durch Gnade, auch nach seiner Menschheit aus Gott gezeuget, und nach beiden Naturen Gottes Filius naturalis ist. Daher will er nicht dulden, daß man Christus eine Kreatur nenne, nicht einmal nach seiner Menschheit. [11]) Durch die Kreatürlichkeit Christi nach einer Seite seines Wesens würde ihm die Einheit des Bildes Christi gänzlich zerstört. [12])

Durch diese Lösung des Problems, sollte man nun glauben, falle er desto gewisser jener Christologie der Anabaptisten schon vor Menno anheim, welche mit ihrer Lehre vom himmlischen Fleische Christi dessen Zusammenhang mit der adamitischen Menschheit zerreissen, wie denn auch in der That bei beiden ein dualisti-

---

Gewalt Gottes." Die Gegenwärtigkeit der Gnaden ist die Gegenwärtigkeit des hl. Geistes, Lebens, Wesens und Reiches Gottes. Epistol. I, 634.: die Kreaturen sind also geschaffen, daß sie auswendig dem göttlichen Wesen stehen sollen; der Gläubige kömmt darein, in welchem auch Gott wesentlich und natürlich wonet. Creaturae sunt omnes extra deum creatorem, i. e. non participant naturam creatoris.

[11]) Confess. S. 306 ff. und unendlich oft passim.

[12]) Adam vor dem Fall steht ihm in Gnaden und Reinheit da, aber als Creatur, ohne Antheil an Gottes Wesen oder Sohnschaft. Eine Lästerung wie ein Absurdum scheint ihm daher, daß Gottes Sohn mit einer Creatur soll Eine Person sein. Vgl. Collatio Phil. Melanthonis etc.

Digitized by Google

sches Motiv mitwirkt. [13]) Allein er verwahrt sich aufs Entschiedenste gegen die Lehre des Melchior Hoffmann u. A., weil sie die Maria nicht die würkliche Mutter Christi sein lassen, auch nur ein Scheinleiden solchen himmlischen Körpers übrig behalten können. [14]) Ebenso gegen Corvinus. [15])

Aber wie bringt er Beides zusammen, daß Christi Leib aus Gottes Wesen und doch auch aus Maria, ja aus ihrer Substanz sei? Durch seine Lehre von der geistlich leiblichen Bedeutung des Glaubens. [16]) Durch den Glauben ist Maria aus Gott geboren, und hat sie eine Substanz aus Gott, welche nicht geschaffen, nicht außer Gott, sondern gezeugt und göttlichen Wesens ist. Aus dieser Substanz der Maria nun, nicht aber nur aus ihrem

---

[13]) Epistolar. II, 163.

[14]) Ueber Melch. Hofmann s. z. B. Christliche orthodox. BB. I, 426. Epistolar. II, 163. I, 100. 201 f. 404 f. 606 f.

[15]) Ueber Corvinus vgl. Epistolar. I, S. 580—630, 78ter Sendbrief. Derselbe nahm an, das Wort sei „zu Fleisch geworden," habe sich verwandelt in die Menschheit und so sei in Christus nur Eine Natur, nicht, wie Schwenckfeld beharrlich wollte, zwei. Maria habe das zu Fleisch gewordene Wort geboren, aber nicht in dem Sinne empfangen, daß sie etwas von ihrem Wesen dazu gegeben hätte.

[16]) Christlich. orthodox. BB. I, 427. Der Glaube ist ihm wie Luthern etwas Substantielles, nicht blos eine Beschaffenheit nicht blos motus creatus, sondern Selbstmittheilung Gottes; des Glaubens Substanz nicht etwas Kreatürliches, sondern Göttliches. Gott der Vater habe nicht blos das Amt der Schöpfung sondern auch der generatio; er sei wahrer Vater für die aus ihm Gebornen; durch seinen erstgebornen natürlichen Sohn Christus setze sich die incarnatio fort. Epistol. I, 590 ff. Christlich. orthodox. BB. I, 145: „Der Glaub ist ein Hypostasis, Wesen oder Selbstständ, ein himmlischer Glantz der da kömmpt aus dem Wesen Gottes; er ist ein Strön der Sonnen, so in die Ewigkeit leuchtet, darin alles Zukünftige gegenwertig gesehen wirt." Erst N. Gallus stellte gegen Osiander auf: die Gerechtigkeit der Christen sei nicht Substantia sondern Qualitas; vgl. Schwenckfeld Hypothes. im Anfang. Vom Worte Gottes. Ableinung und Verantwortung der 9 Calumnien.

Digitized by Google

adamitischen Wesen (das nur dem Tode anheimfallen kann) ist Christus empfangen und geboren. Deßhalb heißt es von ihm „empfangen aus dem heil. Geist.“

Mit dieser edlen, göttlichen Substanz aus Maria nun konnte der Sohn Gottes jene vollkommene Einigung eingehen, so daß der erhöhete Herr in seiner Ganzheit vergottet, ja in die Trinität gerückt werden konnte. Gleichwohl ist auch so Christus stets Mensch: „die Menschheit wird nie ausgetilgt.“ Auch der Wiedergeborne ist ja Mensch, obwohl aus Gottes Wesen gezeugt; das Theilhaftwerden der göttlichen Natur ist nicht wider den Begriff der Menschheit; im Gegentheil wäre nach der ewigen Idee Gottes von der Menschheit Das wider ihren Begriff, wenn es bei dem ersten Adam bliebe, wenn nicht die menschliche Natur in Christus zuerst, und durch ihn in uns ihres Zieles theilhaft würde. [17]) Wenn, fährt er fort, auch das zum Wesen des Menschen gehöre, daß, nachdem das Geschlecht da ist, Alles was Mensch heißen darf irgendwie aus dem vorhandenen Geschlecht abstammen muß, so sei auch dieses durch seine Abstammung aus dem Glauben der Maria und dadurch aus dem heil. Geiste gegeben. Auch fehlen Christo nicht die wesentlichen Theile jedes Menschen, Leib und Seele; und endlich gibt er sich besondere Mühe, auch ein wahres Werden in Christus nachzuweisen, obschon von Anfang an die Einigkeit seiner Menschheit und Gottheit so innig gewesen ist, daß ungetheilt Alles beiden gemeinsam war. [18]) Hier könnte nun der Punkt einzutreten scheinen,

[17]) Confess. Theil III, S. 225 ff.

[18]) Christl. orthodox. BB. I, 511—523. Es sind im Anfang zwei Naturen (die er auch verschiedene Substanzen nennt) durch welche eine Ungleichheit in Christus gesetzt wird mit dem ewigen Sohn, der von der erniedrigten Menschheit nicht umschlossen, sondern unverändert über Zeit und Raum im Himmel ist. Seit der Auferstehung, die er als eine neue Geburt bezeichnet, ward nach momentaner Lösung der Einheit das Vergängliche überwunden und ausgeschieden, die Ungleichheit ausgeglichen, so daß die Menschheit Christi obwohl nie ausgelöscht doch auch nicht weniger sei, habe, wirke als die Gottheit, über Raum und Zeit wie sie erhoben, ja in die Dreieinigkeit selbst hineingerückt. Eben-

Digitized by Google

wo er um der Unio personae und naturarum willen die Ubiquität, Allmacht, Allwissenheit u. s. w. auch in die Menschheit Christi hereinzunehmen und dadurch die Wahrheit menschlicher Entwicklung zu zerstören genöthigt sei. Allein er hilft durch eine tiefere Unterscheidung der zwei Stände Christi. [19]) Er

---

daſ. I, 228 ff. Die Gegner achten nicht „auf das Gewächs dieſes Menſchen in Gott, wodurch doch allein er bereitet ward, den heil. Geiſt zu geben allem Fleiſch.“ Ferner ſein Sendſchreiben über Corvin und das Schreiben an Bader. Epistolar. I, 580 ff. und 630 ff. Gr. Confeſſ. l. c. S. 143.

[19]) Confeſſ. S. 181—205. Beſonders S. 187. 188. Vgl. Epistol. I, 527 ff. 572. 724. Seine Gegner, ſagt er, beſonders Badian wollen die Exinanitio unterdrucken und ſie wie Chriſti Leiden nur auf die Menſchheit beziehen. Aber es ſeien alle Ausſagen des N. T. auf die ganze Perſon, nicht blos auf eine Natur zu beziehen. Das Wort „der Vater iſt größer als ich“ gelte nicht blos von Chriſti Menſchheit, ſondern vom ganzen Chriſtus, aber im Stand der Erniedrigung. Confeſſ. S. 180. 181. Denn wiewohl Chriſtus der ewige mitallmächtige Sohn Gottes ſeinem Vater nach ſeinem göttlichen Weſen und Natur allewege gleich iſt, ſo hat er ſich doch ſelbſt zur Zeit entäußert und ins Leiden begeben. Jedoch ſei die Entleerung nicht ein Nimmerhaben, ſondern ein Nichtbrauchen, und daher in knechtiſcher Geſtalt erfunden Werden, wie Hilarius lehre auf den er ſich gerne beruft. Er iſt nie aus der Schooß ſeines Vaters kommen, obwohl er Menſch ward, ſeine göttliche Natur iſt nicht geſchwächt, geringert, verändert, er iſt im Fleiſch nicht umſchrieben noch beſchloſſen worden, ſondern auf Erden im Himmel blieben über Zeit und Statt. S. 189: Chriſtus, ſprich ich, das göttliche Liecht und Wort ſeines Vattern, iſt die himmliſche ewig bleibende Sonne, welche für Gott auch in der Zeit ſeines Leidens und Erniedrigung überall geſchienen. Aber in Judea war ſie mit einer Wolke des Fleiſches überzogen, auf daß ſie alles Fleiſches Finſternuß möcht hinwegnehmen und ihr Licht in uns zu ewiger Erleuchtung möcht ſcheinen. Und iſt eben der, ſo im Himmel blieben und auch auf Erden Menſch war, derſelbige einige Sohn Gottes, Chriſtus. Vgl. I, 511—523. S. 194: Fiele die exinanitio nur auf die menſchliche Natur, ſo hätte ein Menſch den Handel unſerer Erlöſung können ausrichten. In dem Brief wider Corvinus an die Augsburger ſagt er, auch Diejenigen unterdrücken die Exinanitio und machen Chriſti Leiden wie die zwei Stände unmöglich, die bald

Digitized by Google

gibt der Exinanitio des Sohnes Gottes eine Wendung, wornach ihm für wirkliches Wachsthum an vollkommener Einheit der Gottheit und Menschheit eine Stelle bleibt. Der Sohn Gottes hat seine göttliche Natur, die zugleich die des Vaters und des heil. Geistes ist, nicht mit sich alsbald in die Menschheit hinein gebracht, sondern er hat sie zwar im Himmel „für Gott“ behalten, aber nicht bald gebrauchet, so daß actuell zunächst nur seine Person ist Mensch geworden (Epist. I, 181.) Es war die göttliche Natur die das Wort vom Vater hat, zwar nicht geschieden von der Natur, die er von der Mutter hatte; das Wort hat jene vom Himmel gebracht und das Fleisch war darin. Aber das Fleisch selbst besaß sie noch nicht actuell, und das Wort war Anfangs nicht in all seiner Actualität zusammen mit dem Fleisch; sonst wäre die Menschheit Christi Schein geworden. Es hätte sonst während des irdischen Werdens Christi die göttliche Natur des Sohnes und die erst wachsende Menschheit Christi sich nicht zur Einheit eines gottmenschlichen Lebens decken und ausgleichen können. Aber indem der Eine Christus sich entwickelte, wuchs er immer mehr in jene göttliche Natur des Sohnes hinein; sie ward obwohl nur durch Empfangen sein eigen; und am Ende des Processes war zugleich die Exinanitio für den Sohn aufgehoben, der im Verlauf des heil. Lebens Christi schrittweise mehr und mehr ohne Möglichkeit des Falls — (obwohl Schwenckfeld sonst antiprädestinatianisch die Freiheit betont) — jene Natur wieder an sich nahm, und die Glorifikation der Menschheit durch ihre Erhöhung zur Rechten des Vaters abgeschlossen. Sie bleibt aber ewig Menschheit: denn sie ruht in der Gottheit und die Gottheit ist in sie aufgenommen. [20]) Aber nur die Menschheit wächst, nicht das

---

von Anfang an schon die Menschheit Gott werden lassen. Vgl. besonders auch sein Summarium von zweierlei Stande Ampt und Erkandtnus Christi, und „Ein schöner Sendbrieff vom sälig machenden Erkandtnus Christi und von seinen zweien Naturen“ (nach Joh. 1, 14. und Luc. II, 48.) 1558.

[20]) Nicht ganz klar ist, ob Schwenckfeld die Exinanitio auf das ewige Wort selbst bezieht, das seiner Natur, d. i. Fülle sich entkleidet habe, oder ob er den persönlichen Logos an sich schlechthin unverändert, von

Digitized by Google

Wort (Epist. I, 724.) Das Wort regierte die Welt auch da Jesus am Kreuz verlassen war; jene Entäußerung (Nichtgebrauch seiner Majestät) bezieht sich also blos auf sein Sein in Jesu (Epistol. I, 181).

Das Dargelegte wird zeigen, daß Schwenckfelds Christologie gar nicht die Geringschätzung verdient, die ihr so lange Zeit hindurch zu Theil geworden ist. Ebenso wenig darf sie mit dem Eutychianismus gleichgesetzt werden. Es pulsirt in ihr mächtig das reformatorische Princip nach seiner anthropologischen und soteriologischen Seite hin. Seine Grundtendenz zeigt lutherische Physiognomie, wie denn auch Luther nicht das an ihm tadelt, daß er die Menschheit in Christus nicht will eine bloße Kreatur nennen, oder daß er die Einheit zu stark betone. Sondern Luthers tiefer Blick tadelt an ihm im Gegentheil, daß er den Einen Christus in zwei theilen müsse, indem er

der Menschheit aber mehr und mehr angeeignet denkt. Vgl. Anm. 19. Unklar ist ferner, wie er einerseits zwei Naturen bleibend festhalten und doch eine Ausgleichung beider im zweiten Stand annehmen will. (Epistol. I, 580 ff. Confess. 262 f.) Gegen die Unterscheidung von Substanz und Accidens erklärt er sich, sofern göttliche Eigenschaften ohne die göttliche Substanz sollen können mitgetheilt werden (gegen Coccius Bl. 47. 48.), weil die göttlichen Idiomata identisch mit der Substanz seien. Confess. S. 214. Wenn er die Comm. idd. sich aneignet, so meint er damit die substantielle Vergottung, Gleichmachung der göttlichen und menschlichen Natur. Confess. S. 219. 231. Auf Erden war Christi Leib räumlich begrenzt, jetzt ist er über alle Zeit und Statt. Im ersten Stand war weder das Wort beschlossen in Christus, noch das Fleisch überall wo das Wort war. Nun aber ist das Fleisch Gotte durch die Glorification also verähnlicht, eingeleibet und dem Wort vereinbart, daß da keine Ungleichheit beim Esse-ubique und sonst allenthalben mehr sein' kann; Confess. S. 257. Gottes Rechte sei die ewige Gottheit S. 260. Von Luther unterscheidet er sich durch eine mehr negative und exclusive Stellung der Ubiquität zu Raum und Zeit, und kann daher nicht zugeben, daß Christus in seinem jetzigen zweiten Stand sich z. B. im Wort oder Sacrament alligire an einen sonderlichen Ort: vielmehr ist er schlechtweg erhaben über Statt und Zeit, weil in dieser nur Unvollkommenheit und etwas Abzustoßendes zu sehen sei.

Digitized by Google

richtig die Consequenzen des Dualismus erschaut, in welchen Schwenckfeld auswich. Bei allem Reden vom Fleisch Christi birgt sein System etwas Naturfeindliches in sich, was ihn bekanntlich auch in seiner Lehre vom Worte Gottes und den Sacramenten geleitet hat. Und wenn er Christus doch auch mit der adamitischen Natur in Verbindung gesetzt hat, so mußte er bei seinen Vordersätzen den Unterschied zwischen den beiden Ständen Christi zu einem so tiefen machen, daß ihm das Irdische an Christus in der Vollendung vernichtet ward und die Identität des Erniedrigten und des Erhöheten nicht bewahrt blieb. Daher wirft ihm auch Luther einen doppelten Christus vor. [21])

[21]) Im kl. Bekenntniß vom hl. Abendmahl und anderwärts.

Digitized by Google

Zweites Kapitel.

Die Anabaptisten.

Menno Simonis († 1561) geht noch einen Schritt weiter, um die gottmenschliche Einheit Christi zu gewinnen. [1]) Seine strenge Auffassung vom Bösen das durch Adam in unsre Natur kam leitet ihn bei deren Auffindung. Christus könne nicht unsere schuldige, fluchbeladene, sündige Natur angenommen und zu eigen gehabt haben; sonst hätte er uns gar nicht erlösen können. [2]) Er mußte eine reine, göttliche Menschheit, nicht die verderbte adamitische Natur haben, damit er der zweite Adam würde, der für die Sünde Aller sterben und Alle die an ihn glauben in die reine Menschheit wiedergebären könnte. Einer mußte einer andern Wesengattung sein, die zunächst zwar in ihm allein beschlossen war, aber welche die Kraft hatte, die Söhne des ersten Adam

---

[1]) Vgl. Opera Menno Symons, ofte groot Sommarie u. s. w. 1646. Fol. 157 f. 589—602 (gegen Gellius Faber in Emden 1552); Een klare onwederspreeckelycke Bekenntenisse ende Aenwysinghe — dat de geheele (ganze) Christus Jesus, Godt ende Mensche, Mensche ende Godt, Gods eengeboren ende eerstgeboren eynen Sone is niet ghedeylt noch ghestuckt, maer (sondern) een eenig onghedeylt Persoon, Soon ende Christus, Godts Woort in der Tydt (Zeit) Vleesch geworden. Door M. S. (Menno Simonis) ebendas. S. 657—724.

[2]) Willen sy dan seggen, als dat hy van Adams Ongerechticheydt sonde ende vloeck sy vry gheweest, antwoorte ick wederom, so en is hy ock van Adams natürlyck Zaet (Saamen) niet geweest, want Adams Zaet was onreyn sondelyck ende vervloeckt. Daerom en konde niet dan onreyn, sondelyck ende vervloeckt daeraf geboren worden. Fol. 686. 704 ff.

Digitized by Google

zu Söhnen des zweiten zu machen. Diese reine Menschheit des zweiten Adam ist aber nur dadurch möglich und wirklich, daß Gott Mensch ward. Es genügt nicht zu sagen: das ewige Wort habe einen Menschen angenommen. Das würde auf zwei Söhne, zwei Personen führen; da würde das Wort: „der Logos ward Fleisch“ verdreht und entleert. Hätte das ewige Wort eine ihm gleichsam gegebene Menschheit angenommen, so wäre das die sündige adamitische gewesen. Da diß nicht darf gesagt werden, so muß die reine Menschheit besseren Ursprungs, nemlich aus dem ewigen Worte selbst und zwar so sein, daß das Wort selbst diese Menschheit ist, die durch das Wort ward. Das könne aber nur so gedacht werden, daß das ewige Wort Gottes selbst, der Schöpfer der Welt, aus Liebe zur Menschheit seine Herrlichkeit und Hoheit aufgab und klein ward um unsertwillen. [5]) Der Sohn Gottes setzte sich um in die Elemente eines Menschen, einen Menschenkeim, der in den durch den heil. Geist zubereiteten Leib der Jungfrau niedergelegt ward (Empfängniß) zu wahrhaft menschlicher Entwicklung, vermöge deren er die abgelegte Hoheit wieder gewann. Diese Annahme widerspreche nicht der göttlichen Unwandelbarkeit; denn unverrücklich

[5]) S. 674. Das ewige Wort habe „hem selven verkleynt ende um onsent wille zyn godlyck behoor, recht en heerlychckheydt eenen tyt lanc te buyten gegaen is. Das „eeuwige glorieuse Woort“ sei nicht in seiner ersten Gestalt geblieben „onlydelyck ende onverseert,“ sondern habe etwas verloren das es von seinem Vater wieder erbat. Es habe seine Klarheit eine Zeit lang uns zu Dienst verlassen und sei „een arm ellendich steiffelyck Mensche geworden,“ und den bittern Tod für uns gestorben. Joh. 3, 13. Eph. 4, 9. 10. Phil. 2, 7. Christus sage er sei vom Himmel herniedergekommen; so sei also auch der Mensch Christus ursprünglich nicht von der Erde sondern vom Himmel; er heisse Menschensohn, der auf Erden im Himmel sei, weil seine ewige Gottheit nicht so unversehrt blieb als die Gelehrten sagen. Es wurde Menno oft vorgeworfen, daß er lehre Christus sei aus dem heil. Geist geboren; das lehnt er ab (Fol. 689 f.) aber gibt eine Veränderung zu an der Substanz des Worts, jedoch keine solche wodurch diese Substanz aufgehoben würde. Auch Adam ward aus Erde geschaffen und blieb doch Erde. Fol. 690. 698. 704 f.

Digitized by Google

bleibe dabei der Vater, sowie Gottes Wille und Rathschluß, wenn auch aus Liebe der ewige Sohn sich leidentlich mache und verwandle in einen wirklichen Menschen. [4]) Ausserdem sei auch die Substanz des Logos in der Knechtsgestalt des Menschen nicht aufgegeben; vielmehr sei nur das erreicht, daß nun dieser Mensch eine wahrhaft heilige ja göttliche Natur habe; denn die Natur des Sohnes Gottes sei seine eigene; und so sei eine vollständige Einheit der Person (und der Naturen) hergestellt. [5])

Die Schrift sage nirgends, das Wort habe einen Menschen angenommen, oder es seien zwei Personen und Söhne von verschiedener Art und Natur Eine Person und Ein Sohn, sondern: das Wort sei Fleisch *geworden* und Christus sei selbst Gottes Sohn. Das sei nicht gegen Gottes ursprüngliche Ordnung, daß ein Mensch unmittelbar durch Gott werde; das beweise ja der erste Adam. Aber Das wäre gegen die Ordnung Gottes (Genes. 1, 27.), wenn ein Mensch unserer Art anders als von einem Vater und von einer Mutter sollte geboren werden. Der Vater gebe den Saamen: wo das nicht geschehe, da sei auch nicht ein Mensch unserer Art. Die Gelehrten mit ihrer Art die jungfräuliche Geburt zu denken, erreichen also gar nicht, was sie wollen; sie nehmen ein falsches Wunder an, das wider Gottes Ordnung sei. Und was erreichen sie damit? Wenn Christus ein wirkliches Adamskind wäre, so wäre ihm auch die schuld- fluch- und sündenbeladene Natur zuzuschreiben, und er könnte uns nicht erlösen. Und blicke man von hier auf den Sohn Gottes, der ein Adamskind sollte angenommen haben, so wäre ebendamit der Sohn selbst nicht ins Fleisch gekommen; er hätte den Menschen von Maria nur als ein Instrument zum Leiden für uns gebraucht. Sollte aber er selbst leiden und nicht ein Anderer an seiner Statt, so mußte *er* ins Fleisch kommen, sonst hätte *er* nicht können leiden; das sei zu klar, als daß man es läugnen könne. [6]) Die gegnerische Ansicht habe einen getheilten Christus,

[4]) Fol. 691 ff.
[5]) Fol. 694.
[6]) Fol. 695. 589—600.

Digitized by Google

die eine Hälfte vom Himmel die andere von der Erde; sie führe auf zwei Personen; denn sie wisse nur ungereimter Weise zu sagen: obschon jeder Mensch eine Person ist, Christus aber ein Mensch war, so sei doch Christus allein keine Person; sie lehre zwei Söhne in Christus, Gottes Sohn ohne Mutter und unleidentlich und des Menschen Sohn ohne Vater aber leidentlich. Nach ihr leide nicht Gottes erstgeborner und eingeborner, eigner Sohn, sondern Marias vaterloser Sohn von Adams todschuldigem sündlichem Fleisch, für uns den Tod. Eine geschaffene Creatur könnte auch ohne Abgötterei nicht angebetet werden. Christus hat freilich Abrahams Saamen angenommen, das heißt die Gläubigen begnadigt; aber hätte das Wort einen wider alle Ordnung der Natur in Maria aus ihrem Fleisch geschaffenen Menschen angenommen, so hätte Er, Christus, (als Mensch) nicht Gott zum wahrhaftigen Vater, noch wäre Maria seine (des Gottessohns) wahrhaftige Mutter; er ist beider Sohn nur, wenn er, der ewige Sohn sich selbst klein gemacht, wenn diesen Maria empfangen und geboren hat wunderbar durch den heil. Geist.[7]) Uebrigens nimmt er keine ewige oder präexistente Menschheit an,[8]) wie auch keine menschliche Seele die nicht vielmehr der erniedrigte Sohn selbst wäre; er redet nur immer von dem reinen und heiligen Fleisch Christi wie er auch unsre Erlösungsbedürftigkeit nur in dem angeerbten sündlichen Fleische sieht. Aber auch das ist nicht abzusehen, wie er eine ewige Gottmenschheit a parte post festhalten will, wenn doch seine Menschheit nichts Anderes als seine Selbsterniedrigung ist, die mit der Erhöhung aufhört. Nach dieser Seite hat seine Lehre große Aehnlichkeit mit den patripassianischen Theorieen der ersten Jahr-

---

[7]) Ob Menno Christum von Maria gar nichts in Mutterleibe annehmen läßt auch nach der Empfängniß, wird aus Fol. 596 f. deutlich, wo er Christus aus Marias Fleisch wachsend denkt. Aber der Anfangs gesetzte Keim selbst ist göttlicher Substanz wie menschlicher Form; diese Form als selbstgegebene ist auch Gestalt des Sohnes Gottes für eine Zeit lang, kräftig genug alles Unreine fern zu halten, das ihm erst durch Adams Sünde in die Natur kam.

[8]) Fol. 717

Digitized by Google

hunderte, nur daß Menno nicht die Gottheit überhaupt, sondern nur das Wort theopaschitisch behandelt. [9])

Aehnlich wie Menno hatten schon andere Anabaptisten, besonders Melchior Hoffmann gelehrt. [10]) In den wiedertäuferischen Artikeln des Johann von Leyden lautet der zwölfte: Christus hat die menschliche Natur von der Maria nicht angenommen [11]). Aehnlich lehrten die englischen und holländischen

---

[9]) Menno unterscheidet sich hiedurch wesentlich von andern z. B. antitrin. Anabaptisten. Das Leiden des Gottessohnes hat ihm hohe Bedeutung. — Walch Einl. in die Religionsstreitigkeiten ausserhalb der evangelisch-lutherischen Kirche 1736. I, 689. weiß viel von Mennos Wankelmuth zu sagen. Er habe bald eine Menschwerdung Christi bekannt, bald geläugnet, daß Christus seine menschliche Natur von Maria habe. Wir sahen, daß in seiner wirklichen Lehre Beides sich nicht widerspricht. Ferner aber sagt Walch, er habe Christi Leib aus dem Wesen bald des Vaters, bald des heil. Geistes, bald des Wortes durch eine Erschaffung aus Nichts abgeleitet. — Aber in Mennos Schriften, die Walch nicht scheint vor sich gehabt zu haben, ist kein Schwanken; er lehrt, daß das Wort zu einem Menschen geworden sei; beschwert sich aber über ähnliche Mißverständnisse, wie Walch sie aus Schyn anführt, und erklärt, Derartiges nie gesagt zu haben. Vgl. Fol. 689—712.

[10]) S. o. S. 630 f. Vgl. M. Göbel, Geschichte der christl. Lebens I, 180. Wenn G. ebendas. S. 198. Menno in der Lehre alle Originalität abspricht, und namentlich behauptet, seine Christologie habe er von den andern Wiedertäufern angenommen, so vermißt man für das Letztere den Beweis, und das Erstere möchte doch auch zu weit gehen. Mennos frommes Gemüth sucht den für ihn leidenden Gott; das ist nicht die Art der andern Wiedertäufer. Gleichwohl hängt es mit der anabaptistischen schroffen Spannung des Gegensatzes von Gott und Welt, bei Menno von Natur und Gnade zusammen, daß er der Maria keine eigentlichen Mutterrechte an die Substanz Christi gönnt, sie kaum zur Amme oder Ernährerin Christi macht.

[11]) Walch l. c. I, 702. Vgl. Cornelius: Berichte der Augenzeugen über das Münsterische Wiedertäuferreich. Münster 1853. S. 445—451. (Die Münsterische Apologie, in der Christi Tod für die Sünde bekannt, aber auch gelehrt wird: Alle die Gottes Wort empfangen, die gebären auch Christum und sind Mütter Christi

Digitized by Google

Baptisten; theilweise auch ihre Confessionen. [12]) Die Späteren haben davon abgelassen oder wenigstens diese Lehre in den Hintergrund gestellt.

Menno entzweite sich durch seine Lehre von Christus auch mit Männern, die ihm sonst näher befreundet waren. So mit Johann von Lasky und Martin Mycronius. Dieser hatte mit ihm ein Gespräch in Wismar, jener in Emden. Sie vereinigten sich nicht, sondern es entstand ein Schriftenwechsel. [13])

Lasky sagt, er erkenne wohl an, daß Menno Christus als Gott und als Menschen ansehe; aber Gott könne nicht veränderlich und sterblich sein; und wer nicht menschliches Fleisch habe, sei nicht Mensch. Menno erkenne doch an, daß das Wort Geist war; wie es denn unter Veränderung seiner Existenz in Fleisch übergehen könne? Seine Erniedrigung Phil. 2, 7. habe ihm nicht blos die äußere Aehnlichkeit mit den Menschen, die Knechtsgestalt gebracht; sondern μορφὴ sei beidemale in demselben Sinne zu nehmen, es bedeute also μορφὴ δούλου so gewiß speciem ipsam, characterem, wie die μορφὴ θεοῦ Gottes reales Wesen bezeichne. Es sei also ein realer Mensch angenommen von dem, der in Gottes Gestalt war. Keineswegs sei mit dieser Knechtsgestalt, die er annahm, auch die Knechtschaft unseres Fleisches unter der Sünde zugestanden. Die exinanitio ist dem Lasky splendoris divini voluntaria dissimulatio, nostraeque servitutis in carne nostra assimulatio. Hätte er per prioris formae

S. 451). Auch eine der wiedertäuferischen Confessionen, die 1618 zu Horn erschienene, lehrt Art. 14. 15. ähnlich mit Menno: Christi Fleisch oder Leichnam sei nicht von Maria noch einer creatürlichen Substanz, sondern allein vom Wort des Lebens, das vom Himmel gekommen war, im Wesen fern von den Sünden geschieden. Spätere wie Schyn Hist. Christianorum, qui — Mennonitae vocantur c. 7. Art. 8. sprechen zweideutig; vgl. Walch l. c. S. 721 f.

[12]) Manche von ihnen sind später Socinianer geworden. Vgl. Walch ebendas.

[13]) S. die obengenannten Schriften Mennos einerseits, andrerseits: Defensio verae semperque in ecclesia receptae doctrinae de Christi domini incarnatione adv. Mennonem Simonis Anabaptistarum doctorem per Joann. a Lasco Poloniae Baronem etc. Bonnae 1545.

Digitized by Google

desertionem nostram formam angenommen und gänzlich die forma dei niedergelegt, wie könnte er sagen, daß er im Himmel sei auch während er auf Erden mit uns lebte? Dasselbe beweisen seine Wunder und seine Verklärung. Besonders aber stützt er sich auf Hebr. 2, 14 wie dagegen Menno auf Joh. 1, 14. Eigenthümliches gibt Lasky nicht; — aber interessant ist, wie die beiden Schriftstellen, die der assumtio und die der incarnatio günstige, hier zum Ausgangspunkt entgegengesetzter Lehren werden, die gleich wenig befriedigen; denn auch Laskys dissimulatio und assimulatio stellt keine wahre Menschheit her, droht vielmehr die Incarnatio zu einer bloßen Alloiose zu machen. Menno hat das klare Bewußtsein, daß er Luthern näher stehe. [14])

[14]) l. c. Fol. 591. Er führt Luthers Worte an: Hütet Euch, hütet Euch vor der Alloeosi, sie ist des Teufels Larve. Sie richtet zuletzt solch einen Christus zu, nach welchem ich nicht mehr möchte Christ sein, nämlich daß Christus fortan nichts mehr sei noch thue mit seinem Leiden und Leben, als ein anderer Heiliger. Denn sobald ich das glaube, daß allein die menschliche Natur für uns gelitten hat, so ist mir solcher Christus ein schlechter Heiland, so bedarf er wohl selbst eines Heilandes.

Digitized by Google

Drittes Kapitel.

Die Antitrinitarier.

Melanchthons erste Ausgabe seiner Loci deutet durch ihr Schweigen von der Trinität und der Zweinaturenlehre zwar keineswegs eine Polemik wohl aber eine Gleichgültigkeit gegen die hergebrachte spinöse und scholastische Form dieser Lehren an. Wenn die Loci in ihrer ersten Form ohne Zweifel doch von der Ueberzeugung getragen sind, den Kern des christlichen Glaubens und zwar in reinerer Form als bisher zu enthalten, so kann Melanchthon und Luther die hergebrachte Lehrform von der Trinität und Menschwerdung nicht für das Fundament des christlichen Glaubens angesehen haben, sondern sie müssen, da wir doch andrerseits wissen, daß sie die Trinität selbst wie die Christologie entschieden festhielten, in der Zuversicht gestanden haben, von beiden Dogmen sei das zum Heil Nothwendige implicite in Demjenigen enthalten, was sie als Mittelpunkt des Evangeliums an das Licht stellten. Damit war für eine aus dem Princip der Reformation zu vollziehende Revision und Regenerirung dieser Dogmen Bahn gemacht. Aber obwohl Melanchthon sich später (s. o. S. 613 f.) dem Gefühl dieses Bedürfnisses nicht entziehen konnte, so begnügte er sich doch mit Vereinfachung jener Dogmen, ohne Hand an eine Fortbildung zu legen. Der Beruf dazu sollte auch den Reformatoren fehlen; sie sollten die objektiven Dogmen unbewegt lassen, damit nicht, wenn Alles zugleich in Reform genommen würde, die Ufer von der Bewegung überfluthet würden. Vielmehr sollte die Reform vor Allem — erst in Consolidirung des reformatorischen Princips ihr Regulativ und ihre klaren Zielpunkte gewinnen. Das Todte und Starre,

Digitized by Google

was das überlieferte Dogma angenommen, war für Diejenigen kaum fühlbar, denen überhaupt in der Freude am Reichthum des neuen religiösen Lebens die Dunkelheiten auf dem Gebiet der wissenschaftlichen Erkenntniß ein Kleines waren. Und um so leichter ward es ihnen, sich hier der Autorität kirchlicher Tradition zu fügen, als dieselbe, wenn auch in noch nicht genügender Form die ganze göttliche Hoheit Christi sicher stellte, die für die Versühnung und die Rechtfertigung die unerläßliche Voraussetzung und im Heilsglauben verbürgt war. [1])

Einen ganz andern Standpunkt nahmen die Antitrinitarier ein. Entblößt von dem eigenthümlichen sittlich religiösen Princip der Reformation, dagegen dem Intellectuellen oder Moralischen zugewandt, behandeln sie die Reformation einseitig als Aufklärung, Befreiung von allem Aberglauben, und indem sie vom Standpunkte des Humanismus und der Bildung die negativen Folgen des reformatorischen Princips gut hießen, aber des inneren Haltes und Maaßes den dieses Princip in sich trug entbehrten, hielten sie sich gleichwohl für die Vollender der Reformation, während sie in Wahrheit und principiell angesehen in ihrer religiösen, theils magischen, theils pelagianischen Grundanschauung noch auf dem Standpunkt des römischen Princips stehen blieben, so zwar daß sie die nur im evang. Glauben wahrhaft befreite und gebundene Subjektivität gegen die Seiten

[1]) Auch Calvin hat um die Zeit des Streites mit Caroli die Nothwendigkeit fortbildender Revision der Trinitätslehre geltend gemacht. Aus diesem Grunde lehnte er die Verpflichtung auf das Athanasianum ab und wollte die Worte persona, Trinitas als Schulausdrücke von der Lehre selbst ablösen. Er war aber dabei so wenig antitrinitarisch gesinnt, daß er eine vollständigere Durchführung der Trinität wünschte. Er erkannte treffend, daß in der hergebrachten Form der Sohn noch nicht die volle Gottheit habe, weil das Seyn a se (aseitas) dem Vater vorbehalten sei, der dadurch ein Uebergewicht erhalte und mit der Monas oder mit dem göttlichen Wesen identificirt werde. Die Antitrinitarier, mit denen er zu kämpfen hatte, setzten an diesem schwachen Punkt des Dogmas gewöhnlich ein und zogen daraus ihre antitrinitarischen Folgerungen.

Digitized by Google

des kirchlichen Systems kehrten, welche dem Verstand einen Anstoß geben und practisch unfruchtbar scheinen.

Genauer betrachtet sind aber mehrere Strömungen des Antitrinitarismus zu unterscheiden. Erstens die anabaptistische, welche in der ersten Zeit bis gegen 1540 überwog. Dahin gehören Hetzer und Denk, sowie David Joris und Campanus. Zweitens die theosophische Naturphilosophie des Servede mit seiner Schule. Drittens die socinianische Strömung, welche zuletzt fast allein übrig blieb. — Alle sind christologisch darin eins, statt der Zweiheit der Naturen zu einer Einheit derselben hinzustreben oder sie zu lehren; aber das konnte entweder so geschehen, daß eigentlich nur göttliche Natur übrig blieb, die wahre Menschheit aber doketisch geläugnet ward, wie bei den Anabaptisten; oder aber so daß nur menschliche Natur übrig blieb, wie am klarsten bei den Socinianern. Eine Zwischenstufe die sich aber nicht als haltbar erwies war die, welche pantheistisch eine unmittelbare Einheit des Göttlichen und Menschlichen annahm, wie Servede.

1. Die antitrinitarischen Anabaptisten sind zwar von Menno verschieden, aber doch mit Menno von Servede und seiner Schule besonders durch eine ganz entgegengesetzte Stellung zur Natur und Leiblichkeit getrennt, die sie in ihrem Spiritualismus verachten oder negiren, während Servede sie vergöttlicht. Nur hat ihr Spiritualismus nicht die ethische und religiöse Energie Mennos, sondern ist mehr theoretisch und pantheistisch gefärbt.

Denk († 1528) und der von ihm abhängige L. Hetzer († 1529) verwerfen das äußere Wort und Sacrament, ohne Zweifel haben sie auch auf den historischen äußeren Christus kein Gewicht gelegt. Dagegen ist ihnen Alles das innere Wort, das sie zu allen Menschen in wesentliche Beziehung setzen.[2]) Dieses Wort ist hervorgebracht aus dem Wesen Gottes, der Urquell der Kreaturen ist durch den Geist, das heißt seine Kraft. Das Wort ist der Potenz nach die Gesammtheit der Menschenseelen

[2]) Was an die Quäcker erinnert.

Digitized by Google

welche in die Zeit allmählig hineingeboren durch freien Willen und gute Werke alle selig werden. [3])

David Joris (Georg, um 1536, † 1556) hebt die Hypostase des Sohnes oder Wortes noch bestimmter auf: „das wahre Wort Gottes ist Gott selbst.“ Er geht von der Subordination zu einer Art von Sabellianismus fort, die an die Pseudoclementinen erinnert und sucht Christus durch seine Theorie von Weltaltern und steigenden Offenbarungen Gottes eine bestimmte Stelle zu geben. „Das Eine göttliche Wesen führet viele Namen unter Einem wahrhaftigen Wesen Christi unserthalben.“ Die mancherlei Namen des Einen Gottes, der als sich offenbarender „Christus“ heißt, sind mancherlei Aussprüche, Ausflüsse Gottes, der an sich nicht theilbar ist, aber sich in gewissen menschlichen Personen Hütten und Wohnungen zugerichtet hat, durch welche Welttage oder Perioden bezeichnet werden. Diese Perioden sind Stufen, entsprechend dem Leib, der Seele, dem Geist; oder dem Alter des Kindes, Jünglinges, Mannes oder dem Glauben, der Liebe und Hoffnung. Sich selbst sah er als die höchste Stufe an, und scheint sich bald David bald Elia zu nennen. Die Menschen werden erlöst durch innerliches Leiden und Sterben nach dem Vorbild Jesu: da setzt sich die Geburt Christi, der das Herz und die Natur Gottes ist, fort; die Gläubigen sind Christi Mutter indem sie ihn gebären. Er geht in sie ein, und nimmt die Menschheit an, indem sie eingehen in ihn, in den Christus nach dem Geist, durch Buße und Glauben. Das letzte Reich soll nicht gezimmert werden von dem fleischlichen, leichnamlichen Christo, sondern von Christus nach dem Geist; es kommt mit David Joris. [4])

---

[3]) Denks Lehre ergibt einen emanatistischen oder pantheistischen Subordinatianismus, der folgerecht für die Präexistenz der Hypostase des Wortes keine Stelle übrig lassen könnte, obschon er es noch will. Consequent geht daher Adam Pastoris, auch Rud. Martini genannt, um Christi präexistente Hypostase zu behaupten, zur Wesensungleichheit mit Uebereinstimmung des bloßen Willens, also zum Arianismus fort.

[4]) Das fleischliche, antinomistische Ende dieses Spiritualismus und

Digitized by Google

Der schroffe Gegensatz zur Natur und Leiblichkeit mildert sich schon bei Campanus. Er bildet den Uebergang zu einem wenn auch vorerst noch mystisch gehaltenen Naturalismus.

Campanus meint, eine göttliche Zweiheit der Personen mit der Einheit reimen und durch das Verhältniß der zwei Geschlechter begründen zu können. Nicht der Mensch, sagt er, sondern der eheliche Mensch ist Gottes Gleichniß: in der Ehe sind zwei Personen und Ein Mensch in Einem Wesen. So sind Vater und Sohn Ein Wesen. Und wie aus Adam Eva ward, so ist der Sohn aus des Vaters Wesen und Natur gezeugt, gemacht, geschaffen. Darin ist auch unbeschadet der Wesenseinheit die Subordination des Sohnes begründet. Er nennt ihn Gesandten, Diener, Amtmann Gottes. [5])

Wenn der Anabaptismus, wie die genannten Männer ihn vertreten, von der verunreinigten Mystik, die noch in Trümmern sich bei ihnen findet, ernüchtert, so fällt er christologisch einem pantheistischen Ebjonitismus in die Arme, wie einen solchen Seb. Frank, Theob. Thamer u. A. darstellten. Die Geringschätzung des historischen Christus macht bei diesen der Lehre von dem allgemeinen Christus Bahn, die Gränzlinie zwischen Natur und Gnade wird zu Gunsten einer allgemeinen Göttlichkeit der Menschheit verwischt.

Schon kündigte sich auch ein judaistischer Ebjonitismus in Claudius von Savoyen an, dem Christus blos ein übernatürlich vom heil. Geist erzeugter Mensch ist.

---

seiner frevlerischen Anmaaßung der Göttlichkeit s. bei Trechsel. l. c. S. 53 ff.

[5]) In Gott die Einheit der Geschlechter zu sehen, ist ein alter Fundamentalsatz für gewisse naturphilosophische Systeme. Wir wissen nicht, ob Campanus ihn weiter verfolgt hat. Der Sohn ist ihm ohne Zweifel als Princip der Offenbarung zugleich mit der Endlichkeit und Materie geeint, aber präexistent als göttliche Person, ditheistisch. Den heil. Geist hypostasirt Campanus nicht mehr. Seine Schriften sind: Wider alle Welt nach den Aposteln 1530. Restitution und Besserung göttlicher heil. Schrift 1532. Sebast. Frank begrüßte in ihm einen Geistesverwandten.

Digitized by Google

2. Wie Schwenckfeld eifert Servede[6]) gegen die hergebrachte Form der Lehre von den zwei Naturen, die er weiter gehend als Schwenckfeld, überhaupt verwirft und das Dogma des Antichrist nennt; wie Schwenckfeld nennt er das Fleisch Christi, seinen Leib und seine Seele consubstantiell mit Gott, aber in einem Sinne, der zwischen der allgemeinen Natur und der Gnade nur verschwimmende Gränzen zuläßt, indem seiner theosophischen Naturphilosophie Alles göttlicher Substanz ist.

Nach der letzten, am meisten von Neoplatonismus tingirten Darstellung seines Systems ist ihm Gott die untheilbare an sich absolut unerkennbare Einheit, welche aber zur Selbstoffenbarung eine wesentliche Tendenz hat. In seinen Offenbarungen ist er auch, aber immer nur nach einer Seite seines Wesens multimode dispositionibus quibusdam, das ist in Selbstbestimmungen zu Offenbarungen, deren es zwei Grundformen gibt, die objektive oder Gott darstellende und die subjektive oder Gott innerlich mittheilende, Wort und Geist. All dieser Gehalt seiner Offenbarung ist ursprünglich in einem ideellen Weltbilde, dem Worte concentrirt, aus welchem Alles nach Art und Ordnung sich ideell ableitet wie aus seiner Wurzel. Aber dieses „Wort“ oder Weltbild darf nicht mit dem hypostatischen Logos der Kirche verwechselt werden, sofern es nicht persönlich oder ewig coexistirt neben Gott, sondern Gottes Akt ist, der sich und Gott sichtbar machen kann, eine in Gott als Gedanke Gottes strahlende Lichtgestalt.

Ferner die kirchliche Idee des Logos macht Anspruch darauf, schon Realität zu sein, ja fertige und absolute, während nach ihm erst in der wirklichen Welt des Wortes volle Realität

---

[6]) De Trinit. erroribus L. VII, 1531. Dialogorum de Trin. L. II, 1532. Diese beiden sind überarbeitet aufgenommen in die Sammlung seiner Schriften, die er unter dem Titel Christianismi Restitutio MDLIII. edirte, und welche 5. Bücher und 2 Dial. de Trin. div. enthält. Schlüsselburg Catalog. haeret. L. XI. Vgl. Heberle: M. Servets Trinitätslehre und Christologie Tüb. Zeitschrift 1840, 2. Baur l. c. III, 54—103. und besonders Trechsel, die protestantischen Antitrinitarier I, 61—150. 1839.

Digitized by Google

sich absolvirt. Hienach kann das ideelle Wort das aller Dinge Saamen trägt erst real und reale Person (nicht blos Erscheinung) werden in der kosmischen Wirklichkeit. [7]) Es könnte dieses auf ein allgemeines Mensch- oder Personwerden Gottes führen: aber er sucht doch mit der christlichen Offenbarung in Einheit zu bleiben und für Christus eine ganz einzige Stelle vorzubehalten.

In jenem ideellen Weltbilde nemlich ist zwar Alles enthalten, was ist und sein wird; aber doch so, daß das erste Urbild (Archetyp) in der urbildlichen Welt Jesus Christus (dessen Urbild) ist. Er ist die Mitte, der Anfang und das Ziel der Urbilder, deren Verwirklichung mit der Schöpfung beginnt. Das Urbild Christi aber ist Idee seiner als eines real werdenden; der Rathschluß der Menschwerdung ist ewig und nicht erst durch die Sünde bedingt. Der Inhalt dieser ewigen Idee Christi ist das Antlitz der wahren Menschheit, deren Verwirklichung die objektive Erscheinung ist von Gottes Angesicht. Ja das „Fleisch Christi" enthält die ganze Gottheit des Vaters substantiell in sich. Des „Wortes" Inhalt überhaupt ist ihm einerseits Idee des Vaters: der Vater denkt gleichsam sich selbst nach seinem Wesen, oder nothwendig; aber dieses Ideelle oder dieser Gedanke hat zu seinem Inhalt zugleich andererseits die Welt, welche also nichts Anderes als Gottes Selbstverwirklichung ist, allerdings vollzogen nach Servede durch seinen Willen. [8])

Aber wie konnte nun jenes Urbild Christi darin ideell des Vaters ganzes Wesen beschlossen ist real Mensch werden mit

---

[7]) Wiewohl Servede selbst das Wort „persona" sabellianisch für Rolle braucht, daher für die alttestamentlichen Schatten der christlichen Offenbarung, in der erst Gott, das Wesen selbst erschien.

[8]) Man sieht, er will durch Zwischeneinschiebung des ewigen Wortes, das zugleich Gedanke von Gott und der Welt sein soll, ein ewiges von der wirklichen Welt unabhängiges göttliches Sichwissen behaupten; andrerseits die Welt ideell doch in Gottes ewigem Wesen begründen, und nur ihre Wirklichkeit, zu der die Materie gehört, nicht in Gott selbst als solche hineintragen.

Digitized by Google

Fleisch, Blut, Seele? Das sucht er zu beantworten durch seine Lehre von Christi übernatürlicher Geburt. Um diese zu verstehen, muß man erwägen daß ihm Gott, obwohl ohne Selbstoffenbarung unerkennbar und einfach, doch zugleich ein unendlicher Schooß von Formen und Kräften ist, denen er auch Weltwirklichkeit gibt in Gemäßheit jenes Weltbildes, des Wortes, das ebenso das Natürliche (Licht) wie das Geistige in sich faßt, und aus dem der heil. Geist hervorgeht, in welchem wieder Natürliches (Hauch) und Geistiges geeint ist, aber unter dem Typus des Mittheilens (dispositio communicationis s. o.); Natur und Geist (Sein und Denken) haben also in Gott dem Vater ihre ursprüngliche Einheit. Aus seinem Wesen (durch seinen Willen vermittelt) sind beide, die ebendaher nie ganz von einander losgerissen, sondern dasselbe göttliche Wesen sind, unter verschiedenen Modis. Die Natur ist geworden aus dem Licht aus Gott das im Worte strahlte; durch verschiedene Abwandelungen der formenden Lichtkraft ist Wasser, Luft, Feuer geworden, die den Stoff, das Chaos gestalten, während das die Welt innerlich belebende und begeistende die Weltseele ist, die dispositio Gottes als Geistes, vermittelt durch das Wort.

Wie nun überhaupt Gottes Natur und Geist in der Weltwirklichkeit in Zeit und Raum erscheint (ohne selbst zeitlich zu werden), gemäß jenes ideellen Weltbildes Ordnung und Inhalt: so vollzog sich auch die wunderbare Geburt Dessen, in welchem „das Wort“ in seiner Fülle und Ganzheit, oder „das Angesicht des Vaters“, die dynamische Ganzheit der Substanz Gottes, nicht blos ein Theil, in Weltwirklichkeit treten sollte, so, daß Gott seine Natur und seinen Geist unbeschadet der göttlichen Intensität in Keimform niedersenkte in Maria, damit Christus würde. Eine lichte, wässerige, ätherische Wolke aus Gottes Substanz, die er auch einen himmlischen Thau nennt, überschattete die Jungfrau und ward mit dem erdigen Stoff (dem Saamen und Blut) aus Maria als viertem der Elemente sich verbindend zum Leib des Herrn, der daher göttlicher Natur und Substanz obwohl auch menschlich ist; ebenso ward die Weltseele

Digitized by Google

in ihm zu einer menschlichen Seele. [9]) So ward ein Mensch gebildet, der nach seiner Substanz, leiblicher und geistiger, Gott ist; für die kirchliche Zweiheit der göttlichen und menschlichen Natur aber bleibt dem Servede weder Stelle noch Bedürfniß. [10]) Dieser Mensch ist auch ohne eine ewige reale Hypostase des Wortes natürlicher Gottessohn; das ewige Wort, das nur erst in Gottes Idee und Potenz präexistirte, hat eine persönliche Existenz in ihm erreicht mittelst seiner menschlichen Begränzung, und Alles, (auch die Leiden), muß ebenso auf Christus als Gott, wie als Menschen bezogen werden. Aber ebenso auch seine Geschöpflichkeit, die mit seiner Gottheit nicht streitet. Er ist aber nicht vollendet von Anfang an, sondern obwohl der Substanz nach Gott, in welchem zugleich ewig die Menschheit präformirt ist, muß er doch die Potenz erst entfalten und verwirklichen, was er auch als Mittheilung eines neuen Geistes beschreibt. So gewinnt Servede Raum für eine menschliche Entwickelung, die erst mit der Auferstehung abschließt und deren Produkt der heil.

[9]) De Trin. div. I, S. 9. Verbum dei instar nubis obumbravit virgini. Egit in ea, ut ros geniturae, instar imbris terram germinare facientis. L. IV. S. 159: Sicut paternum nostrum semen est aqueum, aëreo et igneo spiritu plenum: ita in Christo nubes illa oraculi Dei (das heißt Verbi) velut aquea aërea et ignea, fuit ros naturalis geniturae Christi, nihil in se terreum continens. Das drückt er auch aus: Deitas egit vice seminis. Obwohl jene drei Elemente (welche durch den heil. Geist mit Erde aus Maria sich Christi Leib bilden) nicht wie der männliche Saame in sich selbst mit Erde gemischt, sondern das exemplar substantiale dieser Elemente selbst, ja aus Gottes Substanz sind, so sind sie doch geschaffen. Vgl. Heberle l. c. S. 23. — Christi Seele eingeblasen von Gott enthielt die ganze Weltseele, ja die Gottheit (dynamisch) in sich. Dial. I. S. 231. II. 263—268.

[10]) Das aber will er nicht zugeben, daß Gott ein Mensch ist, das wäre Gottes unwürdig de Trin. I, 14. Gott bleibt in seiner Ewigkeit, diese ist aber so zu denken, daß er ewig das Wort der Menschwerdung spricht, das seiner Zeit sich realisirt. Also nur „das Wort ist Fleisch geworden." Es ist nicht mehr nur was vorher, hat aber auch nichts verloren, sondern es ist dadurch Fleisch geworden, daß Christi Fleisch ein erhöhetes, „Fleisch-Wort" (Caro-Verbum) ward. S. 201. 202. 206 f.

Digitized by Google

Geist ist, welcher von ihm allein ausgeht und der gleichfalls geistleibliche Art hat. [11])

Da so nach dem Servede Christus wirklich die göttliche Substanz ist, erscheinend in menschlicher Begränzung und Wirklichkeit wie das in der ewigen Weltidee gedacht, und daher in Gottes Wesen begründet ist, welches zu solchem begränzten organisirten Sein als zu einer volleren Realität tendirt: so hat ihm unläugbar Christus eine sehr hohe Stelle. Ferner ist ein speculativer Gedanke darin enthalten, daß er die ewige Zeugung des „Wortes" als des Weltbildes nicht als abgeschlossen, sondern theils als ewig geschehende denkt, theils als eine solche, welche die volle objektive Realität, welche sie nach ihrer Idee haben soll, erst in ihrer Offenbarung oder der zeitlichen Geburt finden kann. Nur ist das Letztere nicht genug motivirt. Einmal weil diese unsre

---

[11]) Auch dem Servede mußte der grobmaterielle Stoff aus Maria Schwierigkeit machen. Er denkt Christi Leib nach der Auferstehung von dem, was Antheil von Maria her war, schlechthin frei de Trin. div. L. V, S. 195. Trechsel I, 105. Dial. II. S. 275 ff. „In resurrectione illud esse creaturae, quod per incarnationem acquisivit, ita ac si esset res accidentalis, omissum est." Christus ist nun zu dem pristinus Verbi status zurückgekehrt, und ist Gott und in Gott wie zuvor. Früher hatte Servede auch die Oeconomie der Trinität aufhören lassen. An diesem Punkte zeigt sich also ein dunkler dualist. Rest, dem auch seine idealisirende Auffassung der Natur nicht gewachsen war, sondern nur auszuweichen vermochte. Man könnte geneigt sein, von hier noch zu der Vermuthung eines bewußten oder unbewußten Dualismus in seinem System fortzugehen, und dafür das starke Gewicht anführen, das er ohne Motive ethischer Art auf das Realwerden des Inhaltes des Wortes legt, welches in der göttlichen Sphäre für sich noch fehle, und doch nur möglich sei mittelst eines Stoffes in welchem das Ideale durch Gottes Willen erscheint und sich realisirt. Aber Servede scheint ein allgemeines Umschlagen oder sich Verwandeln der göttlichen Potenzen in werdende Weltwirklichkeiten durch Gottes Willen angenommen zu haben, da er in der Schrift de Trinit. L. II. das transire des potentissimum Dei Verbum in carnis materiam damit vergleicht wie wenn ego proferens verbum ex ore meo projicerem aurum et margaritas, denn dann wäre ganz eigentlich vox mea facta aurum.

Digitized by Google

sinnenfällige Wirklichkeit keine vollkommnere Realität — das Wort im metaphysischen Sinne genommen, einträgt. Läßt er doch selbst sie nach der Auferstehung wieder schwinden. Sodann, weil er als Motiv dieses Fortschreitens von der ewigen Zeugung (des Weltbildes) zur realen Menschwerdung Gottes nicht die Liebe Gottes erkennt — sonst hätte er diese schon für das Weltbild müssen den Grund sein lassen — sondern nur einen Willen, der vom göttlichen Denken, ja weiter zurück von dem nicht ethisch gedachten Wesen Gottes bestimmt ist. So kommt es, daß die Welt ihm folgerichtig für Gott nur Realisirung des Gedankens seiner selbst, Selbstverwirklichung werden müßte. Diese pantheistische Anlage des Ganzen [12]) verderbt ihm dann aber auch seine Christologie. Denn wenn Alles göttlicher Natur und Substanz ist, so versteht sich freilich dasselbe auch von Christus: aber wozu dann jene kunstreichen Anstalten, die er für eine übernatürliche Geburt eintreten läßt? Die Seele ist ihm aus Gott und ist seiner Substanz wenn auch zunächst in Form des Keimes; das ist das göttliche Ebenbild, daß dem Menschen in Seele und Leib die Gottheit eingepflanzt (insita) ist. Für Christus bleibt das Auszeichnende, daß er allein sündlos ist und Gottes voll, während die deitas in den andern erst durch die Wiedergeburt frei wird, die sich auch in ihnen dadurch vollendet, daß das Creatürliche ausgeschieden wird, und die reine göttliche Gestalt übrig bleibt. Ferner ligt Christi Auszeichnung darin, daß dieses durch ihn vermittelt wird, und zwar nicht blos durch ihn als historischen. Denn sein verklärter Leib und sein Blut nähret und verähnlicht uns leiblich seiner göttlichen Glorie; und ebenso verkläret uns sein Geist, den wir mit der Luft einathmen, die sein Hauch ist. Besonders aber sucht er für Christus eine ausgezeichnete Würde dadurch vorzubehalten, daß er erst in ihm das göttliche Wesen für unsre Anschauung erschlossen sein läßt. Vor ihm waren nur Vorbilder seiner Erscheinung. Das Wort zwar, dessen innerster Inhalt

[12]) Ex Dei substantia sind ihm omnes creaturae. Omnia sunt Deorum plena. Vgl. S. 187.

Digitized by Google

er ist, war gesprochen von Ewigkeit, und nicht unwirksam: aber damit seine Herrlichkeit um so heller strahle, wirkte es Anfangs nur Vorzeichen seines Kommens hinein in die Wirklichkeit. So im Gewissen, im Gesetz, in den Ceremonien die durch sein Sprechen wurden, oder in den Engeln, die seine Rolle spielten (Michael vor Allem). Sodann gab sich das Wort eine sichtbare Erscheinung in der Wolke und für die Propheten in den Gesichten. Endlich ließ es sich nieder in Christus. Während zuvor Gott sich nur wie durch Nebel und Wolke oder wie durchs Fenstergitter zeigte, so war er jetzt nicht blos gegenwärtig sondern gab sich zu schauen in seiner Herrlichkeit. Aber wie dieses für sich nur auf einen theils intellectualistischen theils physischen Heilsproceß führt, so ist ausserdem aus Juden und Heiden nach ihm Jeder justificirt worden, der recto naturae motu gut gelebt, und sich dadurch der Gnade würdig gemacht hat, die von dem ewigen Mensch werden sollenden Verbum ausgeht.

In seiner ersten Schrift hatte Servede niedriger von Christus gedacht; da war ihm Christus nur ein durch Gottes Gnade zum Sohn Gottes gewordener Mensch. Das betrachtete er später als kindisch (schon 1532 in seinen Diall.) indem er durch seine pantheistische Denkweise in Verbindung mit der Annahme von varii modi et subordinationes in Deo sich im Stande sah, Christus ohne eine Zweinaturenlehre [13]) eine höhere Stelle anzuweisen. Anfangs suchte er festzuhalten, daß Gott nur die unbewegliche Monas sei. Aber damit ist schon seine erste Lehre von den göttlichen Dispositiones in Widerspruch, welche, wenn Gott nur jene Monas wäre, nur verschiedene Reflexe des Einen und selbigen Gottes sein könnten, die ihren Grund nur in der verschiedenen Beschaffenheit der Gott reflectirenden Welt hätten: während sie ihm gewollte Erscheinungsformen seiner selbst sind, in welchen er ist. Je mehr dann aber neoplatonische Elemente auf ihn einwirkten, besonders die Lehre von einer präexistirenden Idealwelt in Gott, desto bestimmter ging er zu zwei ewigen dispositiones in Gott über, in welchen das göttliche Wesen

[13]) L. V, S. 181. 182. L. I, S. 15.

Digitized by Google

ewige Conceptionen denkt, die auch nicht blos ideell sind, sondern wenn gleich zunächst noch nicht weltwirklich, doch ewig bereit stehend als Urbilder für die Welt, die in Gott als Lichtgestalten strahlen, das Wort und der Geist. Sie behalten freilich auch so in der göttlichen Sphäre mehr nur eine schwebende Subsistenz: erst in der Weltwirklichkeit gewinnen sie volle Realität; sie entstammen ferner dem Willen Gottes — haben insofern etwas von creatürlicher Art an sich. Andrerseits tragen sie Gottes Substanz, den sich offenbarenden Gott in sich, und so sind sie göttlich. Da mußte aber, weil die Bewegung nicht mehr absolut ausser Gott gehalten bleiben sollte, Servedes Lehre von Gottes absoluter Unveränderlichkeit sich dahin modificiren, daß zur Unterscheidung zwischen dem Unbeweglichen, Verborgenen in Gott und einem Beweglichen und Mittheilbaren (Wort und Geist) das gleich wohl göttlich ist, fortgegangen ward. Aber war nun jenes unbewegte Göttliche nur leerer Abgrund des unendlichen Seins, während die Persönlichkeit auf Seiten des Wortes und Geistes fiel? Oder war in jenem Urgöttlichen für Hypostatisches ihm eine Stelle? Schon Servede neigt sich entschieden dem Ersteren zu. Das Andere hätte in die Bahn der Kirchenlehre geführt. Ihm ist es darum zu thun, in den Dispositiones Gottes mit ihrer freilich schwebend gehaltenen Hypostase das Moment der Endlichkeit so festzustellen, daß doch noch außerhalb derselben die unendliche Gottheit für sich bestünde: dieses Urgöttliche aber, unterschiedslos in sich, nimmt immer wieder bei ihm die Stellung der Monas, nicht einmal etwa des dem Wort und Geist coordinirten Vaters ein; und je mehr er sich einer Hypostasirung jener beiden nähert, desto sichrer muß ihm die Monas unpersönlich werden. Denn Arianismus will er nicht.

Servedes Nachfolger, [14]) Gribaldo und Val. Gentile

[14]) Vgl. Trechsel l. c. II, 277—355. besonders über Gribaldo S. 283 ff., über Gentile S. 319. 321 f. 333. 336 ff. Aehnlich dachten G. Blandrata und Alciati; s. Trechsel II, 303 ff. 310. Heberle Tüb. Zeitschrift 1840. 4. Ueber Georg Blandrata (Schüler Gribaldos).

Digitized by Google

bilden dieſes folgerecht weiter. Sie ſuchen ſein Syſtem zu verbeſſern, indem ſie noch beſtimmter, als er auch ſpäter that, das Wort und den Geiſt reell präexiſtent aber auch ſubordinirt ſetzen. Ihre Natur ſei göttlich, ſie haben ſie von dem Vater, dem essentiator. Dieſer iſt Urquell aller Gottheit; ſie ſind Licht vom Lichte wie auch die Kirchenlehre ſage. Aber ſie ziehen daraus den Schluß, daß allein der Vater sensu eminenti Gott ſei, weil er allein a se iſt. Wort und Geiſt, ſagt Gribaldo, ſind eſſentiirt von dem Vater, dem essentiator, der ſetzt ſie als „beſondere Perſonen.“ Den Unterſchied, den die Kirchenlehre zwiſchen den Perſonen ſetzt, findet er wie Val. Gentile ſabellianiſch. Er ſei tiefer zu denken; ſei aber auch nicht erſt durch die Weltwirklichkeit, ſondern ſchon von Ewigkeit, in der Präexiſtenz. Sohn und Geiſt müſſen als Individuen gedacht werden. Wenn der Vater, ſagt Gentile, doch der Quell aller Gottheit ſei, ſo ſei er mit dem göttlichen Weſen gleich zu ſetzen; nur ſo bringe man für ihn einen beſondern Charakter heraus. Er ſei kein Individuum, ſondern der Hervorbringer der Individuen. Der Sohn aber ſei das ausgeprägte Bild jener Subſtanz des Vaters, natürlicher Sohn des Vaters und wahrer Gott, weil deſſelben Weſens mit dem Vater. [15]) Dieſer ſei αὐτόθεος, der Sohn δευτερόθεος (auch ἑτερόθεος), ſubordinirt, obwohl auch ein ewiger Geiſt und Gott. In dieſen zweiten Gott verlegte Gentile das Moment der Endlichkeit. Der Sohn ſammelt die ganze Gottheit in ſich (dynamiſch) aber als circumscripta; was er nicht für eine Schranke oder Negation der göttlichen Kräfte ſondern nur als ihre perſönliche Concentrirung will angeſehen wiſſen. Dieſer umſchrie-

---

[15]) Andrerſeits ſagt er: Patrem esse ipsam unicam essentiam. Das vereinigt ſich wieder durch die zu Grund liegende Unterſcheidung eines mittheilbaren und unmittheilbaren Weſens Gottes. Die Aseitas iſt des Vaters Weſen allein. Aber von ſeiner Natur kann er mittheilen. Die Gegner ſagen: Aſeität, oder das Seyn in ſich ſelbſt haben, kommt dem Weſen Gottes zu, das den drei Perſonen gemeinſam iſt, alſo auch der Sohn iſt a se nach ſeinem Weſen, nach der Perſon vom Vater. Aber auch ſo bliebe der Perſon des Vaters die Aſeität, dem Sohn und Geiſt nicht.

Digitized by Google

bene Logos wird Mensch, nicht durch Annahme einer zweiten Natur, sondern er verändert seine Form und nimmt so das Fleisch an, macht sich zu einem sterblichen Menschen und leidet im eigentlichen Sinn, wie auch Fleisch und Blut sein eigen sind. Nur insofern als er das Characteristische des Vaters, Sohnes Geistes auch ihr Wesen nennt, redet Gentile auch von drei göttlichen Wesen; und diese drei sind nach diesem Wesen so verschieden, daß „Trinität" ihm nur eine abstrakte Einheitsformel für die Drei ist. Dadurch soll die ewige Zeugung und Gottheit des Sohnes nicht ausgeschlossen sein (ähnlich in Betreff des Geistes), sie sind göttlicher Substanz; aber der Sohn ist ein andrer Gott als der Vater, gleichsam Gott im Andersein, in der Umschriebenheit, ebendaher Person d. h. substantia individua intelligens, incommunicabilis, während der Vater keine Person in diesem Sinn ist, sondern er ist Substanz ohne Maaß und mittheilbar. Die Drei seien daher zwar nicht Einer der Zahl nach, aber doch meint er vom Tritheismus sich fern zu halten, weil nur der Vater der ursprüngliche Gott sei. So ist also Gentile schon im Uebergang vom Sabellianismus zum Arianismus trotz der göttlichen Substanz des Sohnes und Geistes, durch deren entschiedene Unterordnung er schon die Aussicht auf einen noch folgerichtigeren Unitarismus eröffnet, den socinianischen. [16]) Die schon hier und bei Servede betonte Endlichkeit, welche von den Letztgenannten noch in arianischer Art in die göttliche Sphäre selbst aufgenommen werden wollte, rückte der neue Unitarismus, dem Charakter der modernen Zeit gemäß, aus der Welt der ewigen Präexistenz in die Welt des Diesseits, und der Entleerung des Diesseits vom Göttlichen hatte seine dem reformatorischen Princip entfremdete Heilslehre keinen Widerstand entgegenzusetzen.

---

[16]) Bernhard Ochino, in der Bestreitung der Versöhnungslehre ein Vorläufer der Socinianer, stellt trinitarisch und christologisch schon den Standpunkt des Arminianismus dar, fällt in angeblich praktischem Interesse in eine Gleichgültigkeit gegen nähere dogm. Bestimmungen, ja in eine Polemik dagegen, so zwar daß er eine subordinatianisch formirte Dreiheit in Gott behalten will. Trechsel II, 241 ff.

Digitized by Google

Die Phantasie eines Servede, von dem neubelebten Neoplatonismus beflügelt, [17]) weiß einen idealen göttlichen Schimmer über das All und die Menschheit zu ergießen, ja in Christus die göttlichen Strahlen besonders zusammenzufassen. Aber wie verschieden ist diese Gestalt des Pantheismus von derjenigen, die wir in der alten Kirche im Bunde mit dem Neoplatonismus sahen! Damals galt es Alles in die göttliche Beschauung, in das göttliche bestimmungslose Wesen zu versenken, jetzt tritt das Menschliche, das Princip der Subjectivität, in den Vordergrund. Das Menschliche sucht seines Werthes sich zu versichern, indem es sich in Gott selbst gründend und geborgen sehen will. Aber indem das Subjekt nun die Menschheit unmittelbar mit göttlicher Natur ausgestattet setzt, die Sünde dagegen mehr oder weniger ignorirt, so zeigt sich bald, daß jene ideale Weltanschauung an innerer Unwahrheit leidet, und weder Halt noch Lebenskraft hat. Weil sie von dem realen Proceß der Geist und Welt verklärenden Gnade sich ablöst, so erbleicht und verblüht sie nur zu schnell. Die hohen Worte von „göttlicher Natur" bleiben leere Titel und Namen, die nur für die Einbildung eine Standeserhöhung enthalten und dem ernüchternden, verständig reflectirenden Geist, so er vom lebendigen Odem des religiösen und göttlichen Lebens verlassen ist, bleibt nun nur das Plattmenschliche übrig; aus dem göttlichen Geschlecht wird wieder das alte γένος ψιλὸν und aus Christus der ἄνθρωπος ψιλὸς der Ebjoniten. Unsere Väter haben zwar den höheren Ebjonitismus, der auf pantheistischer Grundlage möglich ist, zu wenig unterschieden von dem nüchternprosaischen, der eine deistische Denkweise zu seiner Voraussetzung hat: aber wir können ihnen doch nicht verdenken, daß sie beide als wesentlich gleich setzten. Denn der Uebergang vom Pantheismus zum Deismus ist überall ein sehr leichter, weil jeder Pantheismus die Begriffe des Endlichen und Unendlichen so fassen muß, daß in ihm ein Dualismus

[17]) Dieser hatte auch auf die Christologie Anderer seinen Einfluß in der Reformationszeit. Dahin gehört Marsil. Ficinus, Reuchlin, Picus v. Mirandula.

Digitized by Google

verborgen ist. Das hat sich auch historisch erwiesen in der Zeit der Reformation. Denn von jenen hohen pantheistischen Ideen ist, als der klare Verstand der Socinianer sich ihrer zu bemächtigen und sie zu verarbeiten begann, als Niederschlag nichts geblieben, als ein erneuerter und theilweise verbesserter Ebionitismus, dem, weil er auf längst überwundene Stufen zurücksank, die eigentliche Kraft der Kirchenbildung versagt blieb: wenn schon keineswegs soll geläugnet werden, daß der Socinianismus eine höchst bedeutende Stellung in dem dogmengeschichtlichen Processe einnehme.

Digitized by Google

Zweite Abtheilung: Von Luthers Tod bis zur Eintrachtsformel.

Luther selbst hatte, wie wir sahen, seine tiefen und reichen christologischen Anschauungen nicht in dogmatischem Zusammenhang entwickelt; der Kampf mit den Schweizern hatte sogar, wie gezeigt ist, zu einzelnen davon abführenden Sätzen geführt, die dazu beitrugen, die Christologie gleichsam nur ins Geleite einer andern Lehre zu nehmen, statt ihr ihr eigenes Leben zu gönnen. Das Gefährliche in dieser Abhängigkeit der Christologie von der Abendmahlslehre seit dem Streit mit den Schweizern lag vornemlich darin, daß, weil das heil. Abendmahl mit dem verklärten Christus zu thun hat, der Blick nun einseitig auf diesen gelenkt und das Bild von dem historischen Christus durch den Blick auf den status majestaticus beherrscht ward. Während für Luther ursprünglich die Passion des Herrn und seine wahre Erniedrigung in ihrer Heilsbedeutung nicht minder erfaßt war, als die Auferstehung und Erhöhung, die Aneignung der Niedrigkeit durch die göttliche Seite nicht minder, als die Aneignung des Göttlichen durch die Menschheit, aber nicht ohne die Anerkennung der nothwendigen Aufeinanderfolge dieser Momente, welche simultan gesetzt, sich paralysiren ja aufheben würden: so wurde in Folge des Streits mit den Schweizern immer mehr die ganze Christologie durch das Bild von der Erhöhung Christi normirt, wovon die schwere Folge ein Zurücktreten des ethischen Sinnes und Geistes, und ein Uebergewicht der nicht ethischen Prädikate der Majestät und Macht, der Herrlichkeit und Glorie war; wenn man nicht umgekehrt in dem Nachlaß des ethischen Factors, der sich auch sonst in so Vielem in der lutherischen

Digitized by Google

Kirche zeigte, die letzte Ursache davon zu suchen hätte, daß man mit einer Christologie sich befreundete und befriedigte, deren Eigenthümlichkeit das Fertigsein der Person Jesu von Anfang an ist. Von Stund an aber, wo die lutherische Kirche ihre Aussichten also verengte und ihre ursprünglichen christol. Bildungstriebe verkümmern ließ, gewann die reformirte Christologie gegen diejenige, die sich jetzt die lutherische nannte, ein Recht, das ihr früher nicht zugestanden werden kann.

Jedoch kam es zu dieser Wendung nicht auf einmal, sondern dazu wirkte wesentlich die Gefahr mit, welche bald nach Luthers Tode das Eigenthümliche seiner christologischen Anschauung mit völligem Untergang in seiner Kirche bedrohte. Auch die Vorkämpfer des Friedens unter den Evangelischen machten nemlich ihrerseits die Christologie von ihrer Abendmahlslehre in einer Art abhängig, bei der das Große in Luthers Christologie fast ganz verloren ging.

Melanchthon (ähnlich auch Calvin) hatte christologisch nicht viel gearbeitet, auch nicht zu der Zeit, wo er die lutherische Abendmahlslehre festhielt (um 1529). Da nun auch Luther bald nach der Wittenberger Concordie v. J. 1536, wie oben erzählt, der Sache nach christologisch den Schweizern einen Schritt näher trat, indem er nicht blos das Recht zur Unterscheidung der beiden Naturen bestimmter als zuvor vertrat, sondern sich, wenn auch in anderem Sinn (statt der früheren praedicationes identicae s. o. S. 609 ff.) an die scholastische Comm. idiom. anschloß, dem Schwenckfeld scharf entgegentrat selbst in seinem kleinen Bekenntniß vom Abendmahl, und dieselbe Richtung auf die Unterschiede in der Einheit auch noch in seiner späten Schrift von den letzten Worten Davids hervortreten ließ; da er endlich in dem „Kleinen Bekenntniß" zwar in der Abendmahlslehre sich von den Zwinglianern aufs Schärfste sonderte, aber seine frühere Begründung durch die Allenthalbenheitslehre mit Stillschweigen überging[1]) ohne selbst jetzt seiner christologischen Grund-

[1]) Sein Sichzurückziehen auf die Einsetzungsworte und sein Verzicht auf dogmatische Begründung mag besonders in Schwenckfelds

Digitized by Google

anschauung, die er doch nie aufgab, [2]) eine bestimmtere Gestalt zu geben: [3]) so stand um so weniger ein Hinderniß entgegen, daß Melanchthon, dessen jetzige Abendmahlslehre der calvinischen näher stand, nicht blos Luthers Allenthalbenheitslehre, die er sich nie wirklich angeeignet hatte, sondern auch Luthers christol. Grundanschauung, der er früher wenigstens näher gestanden haben mochte, fallen ließ. Hier war der entscheidende Punkt, daß er an die noch von Luther selbst adoptirte alte Sprachweise, die Communic. idd. [4]) anknüpfte und ihr die Bedeutung wiedergab, die sie wirklich bei den Scholastikern gehabt hatte, wenn gleich nie bei Luther. Es wird berichtet, daß Melanchthon von den Fünfziger Jahren an sehr bestimmt von einer Communic. idiomatum physica et realis die dialectica unterschieden und nur die letztere als die kirchlich hergebrachte und brauchbare bezeichnet habe, was denn auch die ganze Wittenberger Facultät annahm und was durch sie eine Zeitlang zum herrschenden Typus in der lutherischen Kirche ward.

Da um dieselbe Zeit die Reformirten durch den Sieg der calvinischen Abendmahlslehre um einen sehr großen Schritt dem lutherischen Typus näher, ja in dem entscheidenden Punkte, dem substanziellen Genuß Christi im heil. Abendmahl auf Luthers Seite getreten waren, so schien ein Kirchenfriede nahe, der freilich, wenigstens vorerst, die Christologie um jedes Moment des Luthern eigenthümlichen Fortschrittes gebracht haben würde. Aber es sollte anders gehen.

Erscheinung motivirt sein, von dem das Kleine Bekenntniß so viel redet. Denn diese bewies, daß man Christi Menschheit in jeder Weise die Unendlichkeit zuschreiben, und doch gerade damit die Lehre von einem Genuß Christi im heil. Abendmahl, wie ihn auch der Glaube hat, empfehlen könne.

[2]) s. o. S. 569.

[3]) Die einzige Abhandlung in der man einen derartigen Versuch sehen könnte, die letzten Worte Davids 2. Sam. VII, bleiben im Unbestimmten, Populären und werden daher später mit Vorliebe von den Cryptocalvinisten für sich citirt.

[4]) Neben der aber Luther noch die Sehnsucht nach einer „neuen Sprache" ausdrückte; s. o.

Digitized by Google

Der Sieg der zweiten, calviniſchen Formation reformirter Lehre und Kirchenbildung über die erſte, ihr reicherer religiöſer und theologiſcher Gehalt brachte der reformirten Kirche nach geſtifteter Eintracht zwiſchen Zürich und Genf einen neuen, großartigen Aufſchwung. Die Lutheraner hätten ſich dieſes Sieges Calvins bei der bekannten freundlichen Stellung zwiſchen Calvin und Luther nur zu freuen gehabt, wenn nicht vielmehr Calvin in jenem Consensus Tigurinus, trotzdem daß er darin ſeine Hauptgedanken durchſetzte, in der Form und Polemik ſich Manches hätte Friedenshalber gefallen laſſen, [5]) was die Lutheraner nicht blos verletzte, ſondern auch einen lange unauslöſchlichen, noch die Form. Conc. beherrſchenden Verdacht ihnen eingab, dasjenige was er vor Zwingli voraus habe möchte doch nur in ſchönen, verkleidenden Worten beſtehen, aber nicht ernſtlich gemeint ſein, mit Einem Worte, Calvin möge von ſeinem früheren Luthern befreundeten Standpunkt abgefallen und ins Zürichiſche Lager übergegangen ſein. [6])

Joachim Weſtphals in Hamburg leidenſchaftlicher Haſt war es beſchieden, im Jahr 1552 den nur zu lange fortwirkenden Ton zuerſt anzuſchlagen, Calvins und Zwinglis Lehre als eigentlich identiſch zu bezeichnen; [7]) Männer wie Timann, Gallus, Tilemann Heßhus, Er. Alber, Schnepf und Paul von Eitzen ſtimmten mit ein (ſeit 1555). [8]) Der Verdruß über die Machtentfaltung des Calvinismus ſelbſt über deutſche Gebiete that das Seinige dazu. Der immer erbitterter geführte Streit gegen Calvin und ſeine Freunde Joh. v. Lasky, P. Martyr, Beza, Hardenberg in Bremen erfüllte mit ſeinem Lärm faſt ein ganzes Jahrzehnd (von 1552—1561), und die Frucht der ſchweizeriſchen Annäherung an die lutheriſche Lehrform

---

[5]) Vgl. Consens. Tigur. Art. XXIV.

[6]) Vgl. J. Müller, das göttliche Recht der Union S. 328 ff. Henry Leben Calvins II, 459 ff. zeigt wie unbegründet dieſer Verdacht des Abfalls oder Meinungswechſels bei Calvin war. Planck V, 2. S. 22 vgl. mit S. 60 f. iſt mit ſich ſelbſt im Widerſpruch.

[7]) Vgl. Planck V, 2. S. 86 f. 98.

[8]) Ebendaſ. S. 69—73.

Digitized by Google

durch das Friedenswerk Calvins im Consensus Tigurinus sollte eine tiefere Scheidung der deutschen Evangelischen von den Schweizern werden, zunächst um der Abendmahlslehre willen.

Von diesem Streit blieb zwar auch die christol. Frage nicht ganz unberührt. Aber unter den genannten Vorkämpfern in demselben war Keiner, der den Kern der lutherischen Anschauung tiefer in sich aufgenommen und etwas Nennenswerthes für sie geleistet hätte. [9]) Statt auf Luthers frühere Lehre von der Ubiquität des Fleisches Christi stützte man sich Anfangs seinem späteren Beispiel gemäß auf das „Ist" der Einsetzungsworte, und suchte von tiefergehenden christologischen Erörterungen dogmatischer Art sich durch die Berufung auf Gottes Allmacht und Christi Verheißung eher zurückzuziehen, so daß die melanchthonische Lehrweise von einer blos dialektischen Communicatio idiomatum ohne nennenswerthen Widerspruch sich desto ungehinderter allgemeiner verbreiten konnte.

Den Württembergern war es vorbehalten zu verhindern, daß die christologische Grundanschauung Luthers, die sonst theils verklungen, theils unverstanden war, nicht durch die Zurückziehung auf das „Ist" begraben wurde: ihnen ist es zu danken, daß wenigstens ein Keim derselben gerettet und zum Gemeingut lutherischer Kirche ward. Das Hauptverdienst dabei hat unstreitig der ehrwürdige Joh. Brentz, Luthers Freund und Württembergs Reformator, der namentlich seit Melanchthons Tod den ersten Rang in der lutherischen Kirche einnahm, und durch welchen auf eine Zeit lang die Hegemonie in der Lehrentwicklung auf Württemberg überging. [10])

---

[9]) Heßhus wie Westphal (Planck V, 2. 87) nimmt sogar eine schwankende Stellung in seiner Christologie ein, und ersterer wurde später zum heftigen Gegner der Württemberger. Westphals christologische Sätze waren unausgeführt, sein Hauptstützpunkt für Christi Gegenwart blieb das „Ist". Joach. Mörlin, Wigand waren gleichfalls gegen sie in diesem Punkt; vgl. R. Hospinian Concordia discors ed. Genev. 1678. S. 22 ff. Uebrigens hatte Westphal doch für seine Abendmahlslehre viele Unterschriften zusammen gebracht.

[10]) Im schwäb. Syngramma hat Brentz seine spätere Christologie

Digitized by Google

Brentz erkannte, daß mit der bloßen Berufung auf die Einsetzungsworte die ganze Abendmahlslehre auf die feine Spitze des „Ist“ gestellt war, über dessen so vielfältig gewordene Auslegung eine Einigung nicht möglich schien, wenn man nicht vor Allem über die Beschaffenheit der Person Christi selbst einig geworden war. Denn das richtige Bild von ihr mußte dann wie für Anderes so auch für die Lehre vom Abendmahl maaßgebend werden.

Eine Synode zu Stuttgart am 19. Dec. 1559 gab die bestimmte Erklärung der Württembergischen Theologen ab, daß die Lehre von Christi Himmelfahrt und Sitzen zur Rechten Gottes

---

noch nicht gehabt. Doch läßt sich seine spätere Ansicht über Raum und Zeit, auch die Neigung an die Stelle eines Processes in Christi Person nur die Offenbarung eines fertigen Seins zu setzen, bereits wahrnehmen. S. Pfaff Acta S. 175. 184 ff. Seine frühere Abendmahlslehre, sahen wir, ist mit Calvin verwandt (S. 194). Aber vielleicht nicht ohne Einfluß der Schwenckfeld'schen Verhandlungen in Württemberg in den dreissiger Jahren, legte er, nachdem der Sacramentsstreit neu ausgebrochen (1552) und im Streite zwischen Timann und Alb. Hardenberg in Bremen 1556 die Christologie wieder tiefer berührt war, durch Peucer dem Melanchthon bei dem Wormser Colloquium 1557 die Bitte an das Herz, über das Sitzen Christi zur Rechten Gottes ein Bekenntniß aufzustellen, mit dem Erbieten für die Einigung in diesem Punkt zu arbeiten. (Auch Calvins Dialektik besonders in der Ultima admonitio an Westphal 1557 trieb auf diesen Punkt zurück, Planck S. 102). Melanchthon, Brentzens Ansichten und Festigkeit kennend, lehnte es ab; die Sache sei nicht reif und bringe Streit, ja er bestritt Brentzens Ansicht, ohne ihn zu nennen, als Aufhebung der Communic. idiomatum, weil sie neben der Commun. dialectica eine physica setze, eine Confusio naturarum; bei Vereinerleiung sei nicht mehr von Mittheilung zu reden (in seiner Schrift gegen die Articuli Bavarici 1559), wodurch Brentz sehr verletzt wurde. Da auch Herzog Christoph von Württemberg sich bei Kurfürst August u. A. Brentzens gegen Melanchthon annahm, so verbitterte diese Streitfrage dem Melanchthon seine letzten Tage sehr. „Hi nunc sunt dogmatum architecti“ sagte er in Beziehung auf die Stuttgarter Synode von 1559 (s. u.).

Digitized by Google

uns die wahrhafte Gegenwärtigkeit des Leibes und Bluts Christi nicht blos nicht (wie die Gegner behaupten) entziehe, sondern vielmehr bekräftige und bestätige; indem nicht nur mit seiner Gottheit Christus allgegenwärtig sei, sondern auch der Mensch Christus erfülle Alles auf eine himmlische unerforschliche Weise, vermöge seiner Majestät und Herrlichkeit, die er als zur Rechten Gottes gesetzt habe. [11]) Es sei daher der Artikel von Christi Majestät sorgfältig und schriftmäßig zu erklären. Diese Erklärung der württembergischen Prälaten war auch durch die Verhandlungen mit Schwenckfeld [12]) und den Anklang, den er dort fand, vorbereitet. In einer Reihe von Abhandlungen, welche die „Majestät Christi“ zu ihrem Mittelpunkt hatten, begann darauf Brentz wenigstens die Seite des lutherischen Gedankens, wornach Göttliches menschlich wird, laut und öffentlich zu vertreten, sie näher zu begründen und auszubilden. [13]) Ihm zur Seite standen alle bedeutenderen Theologen Württembergs, die Facultät zu Tübingen mit dem Kanzler und Propsten Jacob Schmidlin, genannt Andreä, an der Spitze; ferner Biden-

[11]) Vgl. Pfaff Acta S. 336. 341. In der Confess Wirtemb. von 1551 wird hievon nicht die Rede. Sie ist mit Calvin vereinbar.

[12]) Pfaff S. 227—229. Bei dem Gespräch Schwenckfelds zu Tüb. 1535, das sich auch auf die „Creatürlichkeit am Menschen Christo“ erstreckte, waren nicht blos die württembergischen Räthe sichtlich mehr auf Schwenckfelds Seite, als auf der der oberschwäbischen Theologen Frecht, A. Blaurer, sondern Schwenckfeld durfte sagen: Wenn er Christus keine Creatur nennen, keine Ungleichheit in ihm aufrichten und Christum also zertrennen wolle, so lehre doch auch der Luther selbst also. Warum sie ihn und den Erh. Schnepff und Brentz nicht auch ansprechen? — Es trat also hier der Unterschied zwischen dem oberschwäbischen, mehr reformirten und dem württembergischen Geist in Beziehung auf Christologie zum erstenmal hervor.

[13]) Vgl. Joh. Brentii Opp. 1590. T. VIII, S. 831—1108. De personali Unione duarum naturarum in Christo 1561. De libello H. Bullingeri etc. 1561. De Majestate Dom. n. Jesu Christi et de vera praesentia etc. 1562. Gegen Bullingers Fundamentum firmum etc. schrieb er noch seine Recognitio prophet. et apost. doctrinae de vera Majestate Domini etc. S. 976 ff.

Digitized by Google

bach, später auch Lukas Osiander und der in nahmhaftem Ruf stehende Philosoph Schegck. [14])

Bei der Bedeutung, welche diese Richtung der württembergischen Kirche für die endliche Feststellung der lutherischen Christologie in der Concordienformel gehabt hat, müssen wir bei ihr etwas länger verweilen.

Brentz selbst gibt bei Weitem das Bedeutendste.

Er kehrt sich ebenso sehr gegen die melanchthonische Form der Christologie der Wittenberger nach dem Tode Melanchthons († 1560) als gegen die Schweizer. In einer scharfen, an Theodors von Mopsvestia Erörterungen über die Allgegenwart des Logos (II, 1. S. 44 ff.) erinnernden Kritik der verschiedenen christologischen Theorieen zeigt er zuerst schlagend

---

[14]) Jac. Andreä Hundert und sieben Schlußreden von der Majestät des Menschen Christi u. s. w. Ulm 1564, und, nachdem die Ingolstädter- und Mainzer-Jesuiten dawider disputirt hatten (s. u.), seine Brevis et modesta Apologia 1564. Assertio doctrinae de personali Unione 1565 (gegen Beza). Pia brevis et perspicua expositio controversiae de duabus in Christo naturis 1565. Widerlegung der Prädicanten Antwort zu Zürich auf Herrn Johann Brentzen Testament Tüb. 1574. Sechs christliche Predigten von den Spaltungen so sich zwischen den Theologen Augsburg. Confession von 1548—1573 nach und nach erhaben. Tübingen 1574. u. v. A. Schegck: De una persona et duabus naturis Christi sententia Jac. Schegkii D. Medici et philos. clarissimi — Tubing., ex fundamentis quidem scripturae sacrae, analysi autem philosophica et pie et erudite explicata 1565. Vgl. Walch Religionsstreitigkeiten ausserhalb der lutherischen Kirche Bd. III, S. 313 ff. Uebrigens nahm Jac. Andreä noch 1561 zum Colloquium in Poissy eine Instruction Herzog Christophs an, welche die Gegenwart Christi bei dem heil. Abendmahl auch nach seiner Menschheit als Hauptsache hinstellt, die damals von Brentz schon betonte Ubiquitätslehre aber als ein bloßes Beweismittel für diese Gegenwart und als eine Ansicht behandelt, welche suis autoribus überlassen werden möge, wenn sie minder probabel erscheine. Pfaff Acta S. 347—349. Vgl. überhaupt über J. Andreäs Zweideutigkeiten den Brief des M. Chemnitz an ihn v. 5. Sept. 1575, ebendas. S. 516—518; von R. Hospinian u. A. zu schweigen.

Digitized by Google

die Unmöglichkeit, eine Stelle für Christi spezifische Würde zu behalten, wenn man wie die Schweizer mit den Scholastikern fortfahren wolle, nur auf die göttliche Seite und ihre Verbindung mit Christi Menschheit zu blicken, diese selbst aber nur so zu denken, wie sie im Wesentlichen allen Menschen gemein ist. Sage man, Gott sei in Christo: so sage das gar nichts Hergehöriges aus, weil Gott überall sei. Berufe man sich auf Gottes Einwohnung in ihm, so wohne er ja auch in allen Heiligen. [15]) Selbst wenn man sage, aber in Christo sei Gott nach seiner ganzen Fülle und Kraft: so sei vielmehr zu lehren, daß, was Gott für sich anlangt, er überall sich selbst gleich, überall ganz sei. Nun wolle man zwar als das Specifische für Christus angeben, daß in ihm Gott persönlich sei. Allein persönlich sei Gott und der Logos, wo er irgend ist; und selbst die unauflösliche Verbindung der Person des Logos mit dem Menschen komme nicht Christus allein, sondern allen Vollendeten zu. Mithin sei mit der Vereinigung der Hypostase des Logos mit dem Menschen Christus (unio hypostatica) noch gar nichts Besonderes ausgesagt; das Specifische Christi werde mit dieser Formel noch gar nicht berührt.

Auf die Auskunft, daß andere Menschen ihre eigene Hypostase haben, die Menschheit Christi aber „durch Unpersönlichkeit ausgezeichnet" sei, geht er mit keinem Worte ein — so wenig als Luther — ohne Zweifel im Gefühl daß das keine Erhöhung wäre, sondern Verwandlung in ein dingliches Organon der Gottheit.

Aber während er so in dem Uebergewicht der göttlichen Natur die zugleich allein Person sein soll, und in ihrem Alleinwirken, d. h. in der bisher herrschenden Christologie den Untergang von dieser, nicht aber ihre Begründung erkennt; während er das Pochen auf die unio personalis — als wäre damit die Würde des Gottmenschen gesichert, als eine leere Phrase behandelt, behauptet er um so bestimmter, die Einzigkeit des Gottmenschen könne nur darin bestehen, daß nicht blos der Logos in seiner ganzen Fülle und zwar persönlich in Christo sei, wie er

[15]) Recognitio de Incarnat. S. 982 f. 992.

Digitized by Google

für sich genommen überall ist, sondern daß die Menschheit in ihm zu einer Einzigkeit des Daseins gelange, indem sie nicht blos des Logos Wirken erfahre und leide, sondern empfange, und vereint mit ihm eine Wirklichkeit erreiche, wodurch auch sie selbst der Majestät des Sohnes Gottes theilhaft und gleich werde. Es komme daher darauf an, statt auf jene Unio personalis oder Vereinigung der Hypostase des Sohnes mit der Menschheit das eigentliche Gewicht zu legen, vielmehr die Vereinigung der beiden Naturen zu betrachten, mit deren vollkommner Verwirklichung allein die Menschwerdung Gottes bezeichnet sei. Nicht die Gemeinschaft der Person des Sohnes mit einem Menschen, sondern die Einigung der Naturen die sie hier mit sich führt, und deren Resultat die gottmenschliche Persönlichkeit ist, könne den christologischen Gedanken der Kirche ausdrücken. Es erhellt hieraus, wie für Brentz die Menschheit Christi ihre Erhebung, Verklärung, Vollendung zur absoluten Glorie durch die Gottheit der Hauptgesichtspunkt ist; wobei wohl zu beachten, daß also jetzt alles Gewicht auf die Theose des Menschen fällt, während Luther zumal Anfangs Beides hatte vereinigen wollen, daß Gott Menschliches sich aneigne und die Menschheit Göttliches. Von der Comm. idd. spricht zwar auch Brentz, aber mehr um die blos verbalis communicatio abzuweisen, als um etwa durch diese die Unio naturarum zu begründen. Nicht einmal, genau genommen, begründet er die commun. idd. durch die Unio hypostatica, sondern sein characteristischer Ausdruck ist: Die zwei Naturen oder Substanzen selbst vereinigen sich so, daß sie eine einzige und untheilbare Hypostase werden; und da jede der so sehr verschiedenen Naturen ihre Idiome oder Eigenschaften hat, so kommen auch diese in solche Innigkeit der Gemeinschaft, daß was Eigenschaft der einen Natur ist, die andere sich gemein macht. [16])

[16]) De person. unione S. 841: Etsi enim naturae seu substantiae sunt inter se diversissimae et habent sua quaeque diversa idiomata et proprietates, tamen et ipsae substantiae tanta unione conjunguntur, ut fiant una et inseparabilis hypostasis, — et proprietates earum tanta familiaritate substantiis communicantur, ut quae est unius na-

Digitized by Google

Da eine Zweiheit von Naturen, der menschlichen und der göttlichen um der Allgegenwart Gottes willen, nach ihm in allen Menschen, ja auch die göttliche Natur persönlich in Allen ist, so wäre Christus, wenn nichts Weiteres von ihm auszusagen wäre, blos ein Mensch wie wir. Da wäre dann der Logos auch außer Christus und nicht blos in ihm. Sei er aber auch aufferhalb Christus persönlich, so seien zwei Personen da statt des Einen Gottmenschen. Nur dann bleibe die Incarnation und Christi Einzigkeit stehen, wenn der Logos nicht persönlich aufferhalb des Fleisches Christi sei; [17]) ebensowenig auch mit seiner natura aufferhalb der humana natura stehe. Nun sei freilich der Logos schlechthin mächtig, nemlich sein selbst und aller Dinge (S. 991. 994. das sieht Brenz als die Grundeigenschaft an, woraus er die andern abzuleiten sucht); er sei Herrscher aller Dinge denen er nicht fern sondern nahe sei, und diese seine Majestät könne er, wie er aufs Stärkste gegen jede Art von Verwandlungslehren

turae proprietas eam altera sibi communem faciat. Die humana natura, humanitas Christi sei vivificatrix, adoranda, implet omnia, habet Majestatem non ex se et sua natura, sed ex natura divinitatis. Er sagt noch S. 889: Gott macht die passio sich gemeinsam, ist persönlich dabei, nicht anders davon afficirt, als ob sie ihn selber träfe. Patitur impassibiliter S. 903. Diese Seite läßt er aber später immer mehr zurücktreten.

[17]) Er ist vielmehr illocal, obwohl Macht über den Raum; der Raum ist nur ein Accidens an dem Seyenden; die Engel sind nicht im Raum. Nur für diese Welt ist Zeit und Statt S. 951. 933. 1001. 1050. Doch geht er in seinem Idealismus nicht bis dahin fort, Raum, Zeit, Werden zu läugnen, er sieht sie als einen Mangel an, der aufhören werde, für eine reale, aber überwindliche, ja für Gott und die Vollendeten gar nicht mehr vorhandene Schranke. Dem Glauben sei das jetzt schon zugänglich und verständlich. Dem gegenüber steht die reformirte Lehre realistisch da. Sie denkt auch Gott ausgedehnt im Raum. Brenz sagt: Wo ist nun Christus? Bei Gott. Wo die Engel? Bei Christus. Wo Gott? Bei sich selbst. Sibi ipse est locus. Aller Raum ist gleichsam in Gott versenkt S. 957 ff. — Aehnlich, wie Calvin den Geist des Gläubigen in seiner Abendmahlslehre illocal denkt, denkt Brenz Christi pneumatischen Leib, und auch den unsrigen in der Vollendung.

Digitized by Google

betont, nie aufgegeben haben (T. VIII, S. 991—994). Aber daraus folge nur, daß er, wenn er weder persönlich noch mit seiner Natur ausserhalb der Menschheit Christi sein, sondern Mensch werden wollte, dieses nur dadurch bewerkstelligen konnte, daß er die Menschheit in seine Majestät erhob. Darin eben bestehe seine Menschwerdung, daß nicht blos der Mensch Christus nie und nirgends ohne den Logos sei und wirke, sondern auch der Logos nie und nirgends ohne den Menschen, den er angenommen; und da dieses nur möglich sei durch Erhebung der Menschheit zu gleicher Majestät mit dem Logos, so bestehe die Menschwerdung eben in dieser Erhebung, diese sei identisch mit jener. [18]) Die Gegner sagen freilich, die Begränzung gehöre zum Wesen des Leibes; die Ausgießung der göttlichen Majestät und Eigenschaften (die er zugleich als die Natur Gottes bezeichnet S. 916) in die Menschheit sei deren Begriffe zuwider. Sie wollen selbst durch die Himmelfahrt Christum abschließen von unserer Erde, indem sie den Himmel als eine besondere Räumlichkeit denken, mit vielen Abtheilungen, darin man sitze, stehe, spazierengehe. [19]) Aber damit fallen gerade die Gegner, welche bei dem hl. Abendmahl sich auf das blos Geistliche zurückziehen wollen, in eine ungeistige, craß sinnliche Auffassung und denken unwürdig selbst von Gottes Allgegenwart. Der Himmel sei nichts anderes als das Element des Göttlichen selbst, die Rechte Gottes, zu der Christi Menschheit erhöhet sei, nichts Anderes als die göttliche Majestät und Freiheit. Zeit und Raum mit den Trennungen in ihrem Gefolge gehören nur der irdischen Ordnung der Dinge an; [20]) für Gott gibt es nichts Unendliches, auch er selbst ist sich nicht unendlich, er ist sich selbst begränzt, von sich umfaßt; er kann seine Weisheit ausmessen, er ist sein selbst mächtig. Und das was er *ist*, kann er mittheilen, so daß Andere *haben*, was er *ist*. Vor Gott seien tausend Jahre wie Ein Tag, ja er könne sie vor sich machen wie zu Einer

[18]) S. 928. 1018. 1041. Die Menschwerdung sei schon Ascensio.
[19]) S. 887. 907. 996. 999. 1080.
[20]) S. 933. 951. 1000 f.

Digitized by Google

Stunde oder Minute. Warum sollte er nicht auch tausend Räume für sich machen können zu Einem Raum, so daß was für uns Menschen heißet an tausend Orten zugleich Sein, für ihn nichts weiter ist als ein Sein an Einem Orte oder gar nicht im Raum als beschränkendem Sein. [21]) Diese Freiheit Gottes über den Raum und die Zeit welche er theils als Erhabenheit, Nichtgebundensein, theils als Macht über sie denkt, [22]) vermöge deren er an vielen und allen Orten zugleich sein könne, sei auch mittheilbar, sei ein Stück der Vollendung der Menschheit. [23]) Den Ausdruck Ubiquität liebe er nicht; von den Gegnern stammend führe er falsche Nebenbegriffe von Ausgespanntsein und Zerfließen in dem Raume mit sich, [24]) während es sich um eine Erhabenheit über Raum und Zeit, um die Freiheit der Menschheit Christi handle (vgl. S. 893); aber lieber lasse er sich den Ausdruck gefallen, als der Majestät der Menschheit Christi zu nahe treten (S. 996). So wenig nun aber jene Freiheit über den Raum einen Widerspruch mit dem Wesen menschlicher Natur bilde, da auch wenn der Raum aufhöre (S. 1000) Menschheit bleibe, so wenig habe man ein Recht, jene volle und gleiche Theilnahme der menschlichen Natur an der Majestät des Sohnes Gottes für unvereinbar mit dem Begriff der Menschheit zu halten. Nicht alles Irdisch-menschliche sei auch das wesentlich Menschliche. Zum Wesen des Menschen gehöre nicht das Gebundensein durch Raum und Zeit, noch auch ein nur beschränktes Maaß von Antheil an Gott, noch weniger ein bloßer Antheil an Gaben Gottes, sondern die menschliche Natur, welche die Gegner blos finita nennen, sei, nicht zwar per se, aber nach Gottes freiem Willen [25]) infinite capax; sie sei fähig, durch Gott das zu haben, was Gott ist. [26]) Nie zwar könne sie an ihr selbst Gottheit (divinitas) werden, aber die Gottheit

[21]) S. 946.
[22]) S. 1010. 893. 907. 914.
[23]) S. 907. 914 f.
[24]) S. 991. 996. 887.
[25]) S. 905. 921. 922.
[26]) S. 987. 992. 998—1000.

Digitized by Google

könne sich in sie so ausgießen, daß sie die Gottheit habe, und weil sie sie habe, gleichsam als Erfüllung ihrer eigenen Empfänglichkeit, so sei sie auch anzubeten und habe nicht blos den Namen Gottes, sondern die Sache in sich zu eigen. Und wie die Menschheit empfänglich sei für die Gottheit, so sei auch solche Mittheilung des göttlichen Wesens kein Selbstverlust für Gott. Schon in der Natur ist Selbstmittheilung Gottes, noch mehr in den Heiligen (S. 1006); denn Gott ist alles Sein. Man sage nun freilich: Gottes Allmacht, Allgegenwart u. s. w. gehöre zu Gottes Wesen, und könne daher nicht mitgetheilt werden ohne Vermischung Gottes und des Menschen; in Gott sei kein Accidens, das von der essentia könne unterschieden werden. [27]) Allein wenn Gott auch seine ganze Fülle mittheile (sein Wesen im weitern Sinn) so verliere er dadurch sich oder das, was sein specifisches Wesen ausmache, nicht: er sei und bleibe der mittheilende, der diese Fülle seines Wesens a se, per se hat; [28]) die Menschheit hat sie auch, wenn sie sie erhält ab alio. Diß Empfangen ist ihr bleibendes Wesen, wie Gottes eigentliches Wesen das Geben ist, also z. B. die Macht über seine Allmacht, die sich auch im Geben zeigt. Ist so Gottes Natur oder Fülle in seine Macht gestellt, diese Macht auch über seine Natur aber sein ewiges Wesen: so ist diese Fülle oder Natur (proprietates, actus) wenn gleich nicht accidentell, doch nicht so zu Gottes essentia gehörig, wie die aseitas.

Ueber das blos Accidentelle aber wird ihm die Mittheilung dieser Fülle an Christus auch erhoben durch das was er über das ewige Ziel der Welt sagt. [29]) Kreatur bleibe die Menschheit Christi dennoch, versichert Brentz gegen Schwenckfeld. [30]) Es gehört zu ihr Leib und Seele, die ewig bleiben, vor Allem aber macht ja ihr Wesen

---

[27]) S. 836. 870. 1001. 1006.

[28]) S. 836. 1001.

[29]) s. u. S. 836. 1006. Nach Brentz hat nicht der Vater allein Aseität, sondern auch der Sohn: die Welt aber hat eine durch den Sohn mitgetheilte Göttlichkeit in Christus.

[30]) S. 995. 836. 916. 986.

Digitized by Google

stets aus, daß sie ihr Sein von einem andern hat. Aber allerdings hat sie die Majestät die zu Gottes Wesen gehört, [31]) empfangen, und deßhalb hat Christus auch nach seiner Menschheit den Namen des Schöpfers erhalten und ist selbst lebengebend. Diese Erfüllung mit göttlicher Fülle (Col. II, 9) zerstört so wenig die menschliche Natur nach Begriff oder Wirklichkeit, daß sie vielmehr deren Vollendung ist. [32]) Nach Zwinglischer Philosophie finde zwischen dem Endlichen und Unendlichen keine Proportion statt [33]) aber in der Philosophie Gottes könne endliche Menschheit auch unendlich werden. So wenig ist diese Hoheit etwas der göttlichen Idee von der Menschheit fremdes, daß es vielmehr auf diese Würde der menschlichen Natur in Christus von Anfang an abgesehen war: Christus ist das Ziel der Welt. In jenem geheimen und unerforschlichen Rathschluß des dreieinigen Gottes ist schon von Ewigkeit beschlossen, daß der Sohn Gottes zum Menschensohn würde, um dessen willen die Engel und dieser Weltkreis und das Menschengeschlecht geschaffen und auf den alle göttliche Majestät übertragen würde. [34]) Solche Erhöhung der Menschheit ist tröstlich und herrlich an sich selbst. [35]) Sie festzuhalten ist aber auch um des hl. Abendmahles [36])

---

[31]) In Deo nullum est inhaerens, nullum accidens. Quicquid est in ipso, essentia est, imo nihil est in ipso, sed ipse est totum Esse. — At enim, si ob hanc causam est incommunicabilis proprietas, quod sit essentia Dei, nihil certe quod est in Deo erit communicabile — nec bonitas, nec sapientia, nec justitia, nec felicitas Dei.

[32]) S. 987 f.

[33]) S. 902. 990.

[34]) S. 984. 994. 1006: Condidit Deus omnia ad participatum suae bonitatis, et imprimis hominem condidit ad participatum suae sapientiae, justitiae et felicitatis, et quem ita condidit, eum etiam fecit horum bonorum capacem quantum voluit. At voluit quidem ut alii homines qui credant in Christum — fierent — κοινωνοὶ, consortes divinae naturae, juxta suam quisque mensuram; ipsum autem hominem Christum, propter quem omnia alia condita sunt, voluit esse χορηγικὸν καὶ κοινωνὸν omnium suorum bonorum sine ulla mensura etc.

[35]) z. B. S. 963.

[36]) Brentz hatte im Syngramma, anschließend daran, daß das Wort Gottes nicht blos Zeichen sei von Abwesendem, sondern

Digitized by Google

willen wichtig. Jene Raumfreiheit und Majestät der Menschheit Christi erweise die Wirklichkeit seiner Gegenwart wie bei Allem worüber er herrscht, so auch bei dem Sacrament, und zwar unabhängig von der Consecration, durch die er nicht erst herbeigezaubert werde; ebendamit aber sei auch erwiesen, daß er sich zum Genuße geben könne, wo nach seiner Stiftung verfahren wird.

Man wird nicht in Abrede stellen können, daß Brentz mit seltener Klarheit den eigentlichen Gedanken der Christologie erfaßt hat, und mehr als alle andern Zeitgenossen, Vertreter der christologischen Anschauungen Luthers ist. Unter den Alten steht ihm natürlich Cyrill sehr hoch, die früheren Väter scheint er leider wenig gekannt zu haben. Dagegen verräth sich bei ihm bestimmt das Gefühl, daß dieses nicht die herkömmliche Christologie sei, [37]) und auch mit dem Chalcedonense kann er sich nur so zurecht finden, wenn die menschliche Natur nicht blos getragen sein soll von der göttlichen oder gar nur von der Person, [38]) sondern wenn nirgends die Naturen von einander getrennt sein sollen. Den Unterschied aber der Naturen sucht er ächt speculativ so zu fassen, daß er die Einheit nicht aufhebe sondern bestätige, [39]) was er eben dadurch erreicht, daß er eine innere Zusammengehörigkeit beider Naturen gerade nach ihrem unterschiedlichen Begriffe erkennt. Die göttliche natura will sich mittheilen, die menschliche ist capax für dieses göttliche Wesen. In seiner ursprünglichen christologischen Conception ist ferner Christi Menschheit nicht blos ein Tempel oder Organ der Gottheit, sondern dieser Mensch, in welchem die Gottheit nicht blos wie

die Sache selbst in sich schließe (wie auch Luther gelehrt) die Ansicht aufgestellt: der hinter oder über Raum und Zeit befindliche Christus trete im Wort, das ihn real mit sich führe, für uns sich offenbarend hervor; im heil. Abendmahl aber führen ihn die Einsetzungsworte auch in die Elemente ein, machen dieselben auch zu einem Worte und heiltragenden Zeichen. Die magische Vorstellung von den Wirkungen der Consecration, die hier sich anschließen konnte, hat er aber später einsichtig und eifrig bestritten.

[37]) S. 898. 951. 941. 954. 984. 993.

[38]) S. 898. 984.

[39]) S. 984.

Digitized by Google

bei uns im Schattenriß sich findet, sondern vollkommen ausgeprägt ist (absolutissime perficitur, non adumbratur S. 994) ist ja Zweck und Ziel der Welt, und so wichtig ist ihm die Realität dieses Menschen, daß ihm Alles darauf ankömmt, in dem Menschensohne die Wirklichkeit dessen zu haben, wofür die Menschheit nach Gottes Idee von ihr bestimmt und empfänglich ist.[40]) Wenn er daher anderweit auf Sätze kömmt, welche die Menschheit aufheben, so ist das gegen seine innerste Intention selbst. Doch wir gehen zum Einzelnen über und bemerken nur noch zuvor Folgendes: die Majestät die ihm nicht blos eine Eigenschaft sondern zugleich und unabtrennbar Wesen Gottes ist,[41]) hat gleichwohl der Menschensohn zu eigen erhalten. Das reimt er nun mit Gottes Unwandelbarkeit dadurch daß er eine doppelte Gottheit in Christus unterscheidet, die, welche der Sohn Gottes in sich selbst und vermöge der Aseität von sich selbst hat und diejenige, welche der Menschheit mitgetheilt ist (communicans und communicata).[42]) Nicht minder ist aber auch in Christi Menschheit ein Doppeltes zu unterscheiden:[43]) Einerseits ist sie die nach ihrem Wesen von Gott und seiner Majestät verschiedene, nichts Göttliches aus sich habende, wohl aber allen Gesetzen des irdischen Daseins und Werdens unterworfene, andrerseits aber ist sie der göttlichen Majestät und darin göttlicher Natur wahrhaft theilhaftig; sie ist aber doch in Identität mit sich selbst, weil sie für die göttliche Natur empfänglich ist, ihr Unterschied von dieser also nicht scheidet sondern verbindet.

Das christologische Bild das vor Brentzens Geiste steht ist hergenommen von Christi erhöhetem Zustande, seiner „Majestät", in welcher die Idee des absoluten Gottmenschen ihre

---

[40]) Auch hierin ist er Luthern ähnlich, der die Menschheit nicht verflüchtigen, sondern nur im Gegensatz gegen die empirische Wirklichkeit der adamitischen Gattung ihre Wahrheit in Christus sehen will.

[41]) s. o. und S. 987.

[42]) S. 929.

[43]) S. 932.

Digitized by Google

vollkommene Verwirklichung erreicht hat. Aber wie verhält sich hiezu Christi irdisches Leben? Ist der Begriff der Menschwerdung auf Erden noch nicht verwirklicht gewesen? Und wenn das doch nicht ohne Weiteres darf gesagt werden, wie verhält sich der Stand der Erniedrigung und der Erhöhung?

Brentz nun geht davon aus, die Menschwerdung selbst bestehe nicht darin, daß die Menschheit in ihrer Ganzheit vom Logos angenommen ist, sondern erst darin, daß auch der Logos in seiner Ganzheit aufgenommen und empfangen ist von der Menschheit, so daß der Logos nicht mehr ausserhalb dieses Menschen seit der Menschwerdung ist. Das war nur dadurch möglich, daß die an sich freilich endliche Menschheit in Christus durch des Logos Allmacht mit der unendlichen Empfänglichkeit auch deren Erfüllung mit der göttlichen Fülle zu eigen erhalten hat.

Wollte man diesen Besitz, diese schon reale Erhöhung in die Gottheit von der Incarnation an, der Menschheit absprechen, so wäre nach Brentz die Menschwerdung des Logos selbst geläugnet. [44]) Dieser Besitz der göttlichen Majestät Seitens der Menschheit war auch keiner Zunahme in der Zeit fähig: er ist nur die Kehrseite von dem Akt der Menschwerdung des Logos selbst, die nach ihm nur dasein kann oder nicht, aber nicht erst durch Wachsen werden.

Hieraus ergibt sich nun aber eine Reihe von Folgesätzen. Es war Christi Menschheit wahrhaft in den Himmel erhöhet und zur Rechten Gottes gesetzt (was im Antheil an seiner Majestät ligt) nicht erst nach der Auferstehung sondern schon von dem Anfang ihrer Existenz an, und jener äußere Vorgang auf dem Oehlberg (ascensio visibilis) wäre nicht möglich ohne die vorangegangene innere Himmelfahrt, [45]) er ist nicht die Manifestation einer erst damals stattfindenden Erhöhung der Menschheit, sondern nur symbolische Darstellung dessen was schon zuvor da war (exaltationis invisibilis) für die Jünger (mithin epideiktisch). Himmelfahrt und Sitzen zur Rechten Gottes drücken

[44]) S. 986. 1026.
[45]) S. 923.

Digitized by Google

Ein und Dasselbe aus. Ja, da der Gottmensch durch diese exaltatio in divinam Majestatem erst constituirt wird, so ist von Anfang an jene Freiheit von Raum und Zeit als das ihm Habituelle anzusehen, wovon bei der Betrachtung Christi auszugehen ist (primus gradus), [46]) und vielmehr sein Eingehen in die Einzelheit des Raumes oder der Zeit, sei es jetzt bei dem heil. Abendmahl, sei es während seines irdischen Wandels, ist gleichsam als eine Ausnahme, als eine Selbstbeschränkung seiner Menschheit (alter gradus) anzusehen, [47]) die er uns zu gut (oeconomiae, dispensationis causa) übernahm und übernimmt. Die Stelle Phil. II von der Selbstentäußerung bezieht er mit Luther nicht auf die Gottheit; aber auch nicht auf die Zeit von Christi irdischem Wandel (wie Luther); sondern schon auf den ersten irdischen Moment Christi, der ja schon zur Niedrigkeit gehörte, also — auf die Selbsterniedrigung seiner von Anfang an in göttlicher Majestät stehenden Menschheit. [48]) Diese ihre Selbstentäußerung von der Geburt bis zum Tod sei einerseits ein Nichtoffenbaren ihrer inneren Majestät, andrerseits [49]) ein Uebernehmen der Endlichkeit, Begränztheit, des Umschlossenseins vom Leibe der Maria, der Leiden, kurz dessen, was nach des Vaters Willen nöthig, zur irdischen Form der Menschheit gehörig, aber für das Wesen der Menschheit selbst doch nur accidentell, daher nach der Auferstehung überwunden und vergangen war. Mit dieser und dem Ende der exinanitio beginnt die dritte Stufe seines Daseins, [50]) wo die göttliche Majestät seiner Menschheit, die zuvor mehr nur Potenz und Besitz war, in ihre volle Aktualität eintritt und nur noch dann und wann gegen ihre habituelle Art oeconomiae causa an Einem Ort erschien.

Schwankend und unklar spricht sich Brenz jedoch darüber aus, ob in dem Stande der Selbstentäußerung die Menschheit

[46]) S. 928.
[47]) S. 893. 929.
[48]) S. 922—925.
[49]) S. 1041.
[50]) S. 928.

Digitized by Google

Christi ihre göttliche Majestät unter der Decke des Fleisches (sub obtectione carnis) geheim doch gebraucht habe, wie der Logos, oder nicht. Das Erstere war eigentlich gefordert von seinem Grundsatz daß der von Gott angenommene Mensch gleich anfangs wahrer Gott sei und seit der Menschwerdung der Logos Alles gemein haben müsse mit diesem Menschen, also auch seine Aktualität, nicht aber eine Aktualität für sich habe, die nicht auch Aktualität dieses Menschen sei. [51]) Daraus ergab sich dann (wie das auch Jak. Andreä in krasser Weise weiter ausführt), daß Christi Menschheit während sie in Maria war auch den Weltkreis erfüllte, daß sie schon bei Lazarus war, als sie die Reise zu ihm anzutreten schien, daß sie, während er der Maria im Garten erschien, noch im Grabe und überall war, ja folgerichtig, daß er, während er hungerte, über alles Bedürfniß nach der actuellen Majestät der Menschheit erhaben und bereits unverwundbar war, während er litt. [52]) Diese Collisionen sind so schwer, daß dadurch entweder die Wirklichkeit seiner irdisch menschlichen Natur in einen Schein verwandelt und das Menschliche von dem Göttlichen verschlungen wird, z. B. die menschlichen Affecte, Werden, Leiden; oder aber wenn beides Entgegengesetzte zugleich bestehen soll, so muß es an verschiedene Supposita vertheilt und eine doppelte Menschheit noch in ganz anderem als dem obigen Sinne in Christus angenommen werden, eine äußere der unsrigen gleiche und eine meist innerlich bleibende. [53]) Aber zwischen beiden fehlt es dann an dem einheitlichen Bande, ja es wird der Gedanke der Gottmenschheit doch wieder verletzt, wenn der Grundsatz doch feststehen muß, daß die Menschheit Christi und nichts Anderes, also auch die äußere irdische in die göttliche Majestät von Anfang an gerückt sei.

Kein Wunder daher, daß Brentz nicht selten sich auch dem Entgegengesetzten zuwendet und, um die Selbstentäußerung nicht zum bloßen Schein zu machen, die Actualität der glorificirten Menschheit für die Zeit der Erniedrigung be-

[51]) S. 834—836.

[52]) S. 906. 924. 928. 986. 838.

[53]) Damit träte eine Berührung mit den häufigen, besonders anabaptistischen Vorstellungen von einer doppelten Menschheit Christi ein.

Digitized by Google

schränkt, wenn nicht nahezu wenigstens für deren Anfang aufhebt. [54]) Da sagt er: Christus habe einen wahren natürlichen Leib gehabt; Gott habe jedoch nicht gewollt, daß dieser natürliche Mensch immer von den natürlichen Gesetzen gebunden sei; schon auf Erden habe Christus diese Freiheit bewiesen. Mit Recht führe man dafür sein Wandeln auf dem Meer, sein Fasten, sein Gehen durch verschloßne Thüren an. Andre nennen auch seine Geburt von der Jungfrau bei verschloßenem Leibe derselben, die jedoch er selbst nicht festhielt. Aber für gewöhnlich war er an Einem bestimmten Ort. Ebenso, obwohl er Solches besaß, das ihn über alle Unvollkommenheiten hinaushob, wuchs er wahrhaft, wußte nicht Alles, wie er auch nicht überall war. [55]) Aber so sehr diese Wahrheit der exinanitio dem Interesse der wahren Menschheit entspricht, so wenig stimmt sie damit, daß seit der Menschwerdung der unveränderliche Logos Alles mit diesem Menschen gemein habe, und nichts ohne ihn oder ausserhalb seiner thue. Auch läßt sich mit Recht fragen, ob auch nur der ruhende aber volle fertige Besitz der göttlichen Majestät mit der wachsenden Wirklichkeit und Erwerbung in einer und derselben Menschheit Christi vereint sein könne? In Gott selbst sind nach der gewöhnlichen Annahme ruhende Eigenschaften, Unendlichkeit, Unermeßlichkeit, Ewigkeit; sind nun diese auf die Menschheit übertragen, so könnte auf sie als ruhende der Wille der Selbsterniedrigung, falls er sich nur auf die Aktualität bezieht, nicht gerichtet sein; sie würden also simultan neben der Endlichkeit und Lokalität der Menschheit Christi sein und so diese in Schein verflüchtigen; daher Einige die Mittheilung dieser Eigenschaften an die Menschheit überhaupt in Abrede stellen, Andere sie nur mittelbar statuiren wollten, als an andern Eigenschaften mitgetheilt (z. B. an der ewigen, unendlichen Allmacht.) Wie ferner Christi Menschheit die göttliche Allwissenheit zwar im wirklichen Besitz sollte gehabt haben, aber doch des aktuellen Gebrauches

---

[54]) S. 838. 924. 926. 1001. 1002. 1006. 1016. 990: Autoritate et natura habe Christus Alles von Anfang an.

[55]) S. 926—928. 1001 f.

Digitized by Google

derselben auch für sich sollte sich haben enthalten können, ist nicht vorstellig zu machen, da Allwissenheit gar nicht blos die Möglichkeit ist Alles zu wissen. Mit dieser Möglichkeit wäre das menschliche Lernen vereinbar, aber nicht mit der simultanen Allwissenheit der menschlichen Natur Christi selbst.

Wenn ferner die exinanitio ein Akt der Menschheit Christi ist, der schon mit der Empfängniß und Geburt Christi von Maria deren Leib ihn einschloß beginnen soll, so wäre das sich entäußernde Subjekt, die Menschheit, wenn auch nur einen Moment, der Entäußerung selbst zeitlich voranzustellen. Die Menschheit Christi müßte, um sich selbst zu entäußern, wenigstens einen Moment gehabt haben, wo sie noch ausserhalb der Entäußerung stand; während doch andrerseits schon der erste Daseinsmoment den Gottmenschen in der Erniedrigung treffen soll. Die Idee der Menschwerdung und die der Erniedrigung sind freilich nicht identisch; jene kann sein ohne diese, ja muß es, wenn die Idee der Menschwerdung identisch ist mit dem vollen Theilhaben der Menschheit an Gottes Majestät. Diese Unterscheidung ist an sich gut, ja nothwendig um der Ewigkeit der Menschheit nach der Niedrigkeit und Auferstehung willen. Sie ist auch ein Grundstein für die von Brentz getheilte Ansicht, daß nicht blos in der die Erscheinung in Niedrigkeit fordernden Sünde die Menschwerdung ihre Begründung habe. Allein soll nun Brentzens von der Erniedrigung noch unabhängige Menschwerdung nicht blos als ewige Idee oder Potenz in Gott, sondern als ein der Erniedrigung vorangehendes Factum gedacht werden, während doch Christi historische Menschheit selbst in Niedrigkeit beginnt, so ist folgerichtig, um den Gedanken der Selbsterniedrigung der Menschheit durchzuführen, auf eine überzeitliche übergeschichtliche Menschwerdung des Sohnes Gottes zurückzugehen, die noch frei von Niedrigkeit war, die geschichtliche Menschwerdung aber wird damit von Grund aus doketisch.

Andreä hat die Lehre des Brentz fast nur formal weiter gefördert. [56]) Mit ihm beginnt er, statt von der Unio hypostatica

[56]) Vgl. seine Schlußreden und die obengenannten Schriften.

Digitized by Google

mit der Vereinigung der Naturen zur Person womit er die Communic. idd. identificirt, (denn eine Unio hypostatica ohne sie sei Nestorianismus) die nach ihm nicht blos an die Person (concrete) sondern auch an die Naturen (abstracte) stattfindet, so zwar daß die Gottheit keine Schwachheit empfängt von der menschlichen Natur. Auch ihm ist der Grundtext die Stelle Col. II, 9. von der Fülle (Natur) der Gottheit in Christo. Von religiösem Odem ist aber bei ihm wenig zu verspüren. Nähere Beachtung verdient nur Ein Punkt bei ihm.

Brentz hatte die natura des Logos die dem Menschen zu Theil wird im Sinn der göttlichen Wesensfülle verstanden. Aber Andreä sagt: Da Gott nach seinem Wesen einfach überall ganz und sich selbst gleich ist, so könne von einer Verschiedenheit des Seins Gottes nur als von einem Unterschied seiner Wirkungen gesprochen werden. In Christus nun ist eine unendliche Wirkung Gottes, die er als eine unendliche Ausgießung bezeichnet. [57]) Man gewahrt in diesem auch an die Antiochener erinnernden Ausdruck offenbar das Bemühen, Gott und die Creatur bestimmt auseinander zu halten, wozu er freilich um so mehr Ursache hat, als ihm dieser Unterschied zuletzt auf den des ewigen und des nicht ewigen Seins zusammenschmilzt. Doch will er diese Wirkungen Gottes auch wieder als ein Sein Gottes in der Creatur ansehen, das aber wohl zu unterscheiden sei von seinem Sein in sich, dem die Creatur als ein Aeußeres gegenüber stehe, während er durch seine Wirkungen in den Creaturen ist. Dieser Unterschied erinnert an Schwenckfeld (s. o. S. 629), den Andreä studirt hat; jedoch ist ihm das Sein Gottes in der Creatur nicht blos ein Sein in ihr nach der Liebe sondern vor allem nach der Macht, die nach Andreä Gottes Wesen

[57]) Man könnte daran denken, daß er hiemit der Mittheilung der ruhenden Eigenschaften Gottes entgehen wolle. Aber vielmehr ist ihm, wie Schegck, Gott actus purus nach seinem Wesen. Doch wäre die Verwandlung der Gottheit Christi in eine göttliche Wirkung (vgl. Marcells ἐνέργεια δραστική) möglicher Weise sehr folgenschwer, wenn sie nicht zugleich als Selbstausgießung der Gottheit gedacht wäre.

Digitized by Google

ist. [58]) Sonach will doch auch er in Christus ein Sein des Wesens Gottes. Er sucht aber diese göttliche Fülle, sofern sie Christi Menschheit eigen wird, noch mehr als Brentz von Gott selbst zu unterscheiden. Die mitgetheilte gegebene Gottheit und die Gottheit des Sohnes selbst, sei nicht eine und dieselbe Gottheit sub specie diversa betrachtet, sondern die mitgetheilte ist eine andere, obwohl gleiche Majestät; gleichsam eine Ausstrahlung, Gestalt Gottes (μορφὴ θεοῦ Phil. II, eine εἰκασία Gottes, während der Logos selbst εἰκὼν sei), die nie so wie sie Gottes Wesen ist, das Wesen der Menschheit, aber doch ihr zu eigen wird. [59]) Und ähnlich sagt er von Christi Leib, er habe eine doppelte Seinsweise; zu seinen natürlichen Eigenschaften habe er neue erhalten, sei uns wesensgleicher Leib nach der einen Seite, nach der andern nicht. [60])

---

[58]) Schlußreden. Thes. 30 ff.

[59]) Ausführlich handelt hievon Dan. Hoffmanns: Jac. Andreae Dogmata de Persona Christi etc. 1589. besonders Antith. VII, VIII, XXX, und zeigt den Widerspruch Andreäs mit der Confessio Saxonica.

[60]) Refut. Orthodoxi Consensus S. 328 f. 340 f. 461. vgl. Hoffmann l. c. — Er will die unmittheilbare und die mitgetheilte Gottheit weiter auseinanderhalten, einmal um dem Vorwurf auszuweichen, daß ihm der Mensch, der die mitgetheilte Gottheit habe, sich mit Gott vereinerleie; sodann um desto gewisser mit der εἰκασία Gottes die empfängliche Menschheit in Eins setzen zu können. Auf das Erstere zielt auch sein Unterschied zwischen Wirken und Wesen Gottes. So sollte zwischen dem endlichen Leib und dem Logos die εἰκασία die vom Logos ausstrahlt und zugleich der Menschheit eigen ist, den terminus medius bilden. Aber es gilt hievon nur noch mehr das bei Brentz Bemerkte (s. o.). Gegen Andreä wurde der Vorwurf einer heidnischen Verdopplung des Sohnes, der Trennung eines niedrigeren Sohnes von einem höheren erhoben. Man sieht aber hieraus, wie man sich, so lange man so überwiegend auf Christi Leib blickte, fast ohne an Christi Seele auch nur zu denken, eines wichtigen Mittelgliedes beraubte. Ferner gewahren wir, wie das steigende Bestreben, die mitgetheilte Gottheit von der mittheilenden zu unterscheiden, unter den gegebenen Bedingungen kaum ein anderes Ende haben konnte als in der Unterscheidung von Wesen und Eigenschaften, oder wie bei

Digitized by Google

Andreä nimmt nicht blos mit Brentz an, der Sohn Gottes habe in den Menschen ausgegossen seine Allmacht, Allwissenheit, Allweisheit, Allgerechtigkeit, Allgegenwärtigkeit, Allseeligkeit, sondern auch der Sohn thue nichts ohne den Menschen, wie der Vater nichts ohne den Sohn und die Seele nichts ohne den Leib; das Wort verwalte durch die menschliche Natur alles im Himmel und auf Erden. Es sei daher nicht recht, zu sagen, daß Christus nach dieser oder jener Natur irgend etwas thue, weil vielmehr Alles gottmenschlich sei, wie auch die Seele all ihre Kraft durch den Leib beweise in diesem Leben. Nach dem Wesen sei Gott nicht anders in Christo als in den andern Creaturen, aber während er in den andern nicht Alles wirke, sondern Etliches in Diesen, Etliches in Andern, so sei in Christus die ganze Wirkung der Gottheit ausgegossen. Um für diese Gleichheit der Menschheit Christi mit der Gottheit in der Gewalt, Herrlichkeit und Majestät, nicht in der Natur und dem Wesen (Schlußreden Thes. 26) Schriftbeweise zu gewinnen, liebte es Andreä noch mehr als Brentz, Stellen die sonst als die stärksten Beweismittel für die Gottheit Christi pflegten gebraucht zu werden, vielmehr auf seine Menschheit zu beziehen.

Die württembergische Schule fand bald vielfachen Anhang. So trat der philosophisch gebildete Arzt Schegck [61]) in Tübingen

---

J. Wigand de Communic. idiomatum (vgl. Wittenb. Grundvest. 1571. Mmiij bis Rr.) von wesentlichen oder unmittheilbaren proprietates und von mittheilbaren. Unmittheilbar ist ihm, daß Gott allein gibt. Als mittheilbar bezeichnet er die Persona (später besonders von Calov ausgebildet), die Majestas, die Actiones. Alle Akte Christi seien gottmenschlich, so daß auch die Menschheit reale Trägerin und Theilhaberin aller göttlichen Actiones sei. Er beruft sich auf Leos Brief: Agit utraque natura cum communicatione alterius, vergißt aber dabei des Zusatzes: unaquaque agente quod proprium est, altera enim succumbit injuriis, altera coruscat miraculis.

[61]) s. o. Anm. 14. Vgl. aus seiner Schrift de una persona et duabus naturis besonders S. 24. 25. 51—64. Bestechend sagt er zuerst: Der Sohn Gottes wirke alle Werke seiner Allmacht durch die menschliche Natur als sein eigenstes Werkzeug und diese besitze

Digitized by Google

(der zuvor in die antitrinitarischen Streitigkeiten jener Zeit sich gemischt hatte) in der christologischen Frage auf ihre Seite, erwies sich aber als keinen sehr nützlichen und verläßlichen Bundesgenoßen. Auch von den Norddeutschen neigten sich allmählig Manche auf die Seite der Württemberger. So außer Andreas Musculus, dem noch jungen Aegid. Hunnius, und ausser Joh. Wigand auf eine Zeitlang auch Tilemann Heßhus.

---

wahrhaft alle göttlichen Prädikate. Aber das ist bei Schegck nur Schein. Gott, in welchem Alles Actus, Nichts mehr bloße δύναμις ist, hat nicht nach seiner Natur, aber in der Person des Sohnes eine Unio mit der Menschheit eingegangen. Zwar ist die Persona incommunicabilis; aber sie kann die Menschheit in Dependenz von sich versetzen, denn in der Menschheit für sich ist bloße δύναμις, Empfänglichkeit bestimmt zu werden. Andrerseits kann zwar die Menschheit nie göttliche Prädikate substantiell und actuell haben; die Unio kann also keine essentialis sein. Aber andrerseits ist die Unio auch nicht blos ein Contingens. Daß Gott gebe ist zufällig, aber nicht daß die Menschheit habe, was Gott will. Er kann nichts werden oder gewinnen durch die Unio, denn es ist keine bloße δύναμις in ihm. Aber er will eigenthümlich und auf einzige Weise diesen Menschen bestimmen: das sei die Unio quasi per accidens. Die Menschheit nun, unpersönlich an sich, hat mittelbar, was der Logos unmittelbar hat. Denn Christus ist eine Einheit durch seine persona; diese aber ist auch göttliche Natur, also z. B. allgegenwärtig, daher so gewiß die Menschheit nach ihrer Natur an Einem Ort sein muß und an sich nicht kann allgegenwärtig sein, so gewiß ist sie mit der allgegenwärtigen Person eine Einheit nach deren Willen, und muß daher per accidens allgegenwärtig heißen, nemlich in der Person. Diese so anspruchsvoll auftretende Begründung der Brenzschen Ansicht kommt also in Wahrheit nicht über die reformirte Lehre hinaus, daß die Person (d. h. das Verbum) allein allgegenwärtig sei, daher auch Schegcks späteres Schwanken und Nachgeben gegen die reformirte Lehre, die gegen ihn von Th. Erastus und Sim. Simonius vertreten ward, sehr begreiflich ist. Aber allerdings, wenn die persona auch zur Menschheit gerechnet, als ihr eigen gedacht würde, so würde es anders. Da ergäbe sich dann die Lehre von einer illocalen Allgegenwart der Menschheit nach der persona neben der lokalen Beschränktheit nach der natura, wie wir sie z. B. bei Aeg. Hunnius finden, der Wigand fortbildet.

Digitized by Google

Letzterer kam als Bischof von Samland mit einigen seiner Geistlichen und dem Bischof von Pomesan Wigand im Jahr 1574 in den Streit de abstracto et concreto der nach mehrjähriger Dauer mit seiner Absetzung endigte. [62])

Diese Christologie der Schwaben erfuhr nun aber auch vielen Widerspruch: nicht blos von Seiten der Reformirten [63])

---

[62]) Bischof Mörlin hatte unbestimmter gelehrt: die Menschheit für sich sei endlich, umschrieben, aber in ihrer Vereinigung habe sie Vieles was über die Art menschlicher Natur hinausgehe. Wigand stimmte mit den Württembergern (s. o.); Heßhus sagte in seiner Schrift: Assertio Ss. Testamenti J. Chr. contra blasph. Exeg. Calv.: Nicht blos sei zu lehren, daß der Mensch Christus (in concreto) allmächtig und allwissend sei, sondern man könne auch sagen, das Abstractum, die Menschheit Christi (humana natura hypostatice λόγῳ unita) sei allmächtig u. s. w. Die Prediger Morgenstern, Conrad Schlüsselburg und später auch dessen Schwager Bischof Wigand, deuteten ihm das so aus, als meinte er, auch abstrahirt von der Vereinigung, also nach ihren natürlichen Eigenschaften sei die Menschheit allwissend, anzubeten; er habe also zwei Anzubetende u. s. w. während er das Abstractum Menschheit blos brauchte, um die calvinische Wendung abzuwehren, der Mensch Christus sei in Concreto allmächtig u. s. w., oder es sei und bleibe nur die Person des Logos in Christus allwissend, ohne reale Mittheilung an die Menschheit (1574). Hätte er nun freilich mit Wigand auch eine Communic. Personae angenommen, so hätte er nicht wohl auf seine Redeweise verfallen können: so aber hatte er an der Menschheit nur eine Natur. Wigand dagegen lehrt, die Comm. idd. beziehe sich auf das Concretum naturarum, wie das Concretum Personae. Die Herzberger Theologen Andreä, Selnekker, Musculus, Körner, Chemnitz waren mit Heßhus zufrieden, da er erklärt hatte, er wolle keine Absonderung der menschlichen Natur von der göttlichen (1577). Dem Heßhus ist es um die Realität der Comm. idd. zu thun; aber weit weniger als Wigand oder den Württembergern um die Vollständigkeit derselben, wie sich später zeigte. Vgl. Hartknoch Preuß. Kirchengeschichte 1686. S. 463 ff. Leuckfeld Historia Heshusiana 1716. S. 129—188.

[63]) Vgl. Henr. Bullingeri Tractatio Verborum Dl. Joh. 14, 2. Tig. 1561, wo behauptet wird, daß Christus im Himmel einen gewissen Raum einnehme und zwar sei die Rechte Gottes ein besonderer Ort im

Digitized by Google

ſondern auch von Seiten der römiſch-katholiſchen Kirche und der melanchthoniſchen Schule.

Der Widerſpruch katholiſcherſeits erhob ſich zuerſt von den Jeſuiten her, welche am ſchnellſten nicht ohne Grund in der lutheriſchen Chriſtologie ein ihnen fremdes Princip ſpürten und Gefahr für die hergebrachte Form römiſcher Lehre erſchauten. Die Jeſuiten in Ingolſtadt und Mainz [64]) ſuchen des dualiſtiſchen Standpunktes des chalcedonenſiſchen Concils und des gegen die Monotheleten gerichteten ſechsten ſich anzunehmen und behaupten die Unperſönlichkeit der menſchlichen Natur, ja noch weit mehr als das Chalcedonenſe deren Unfähigkeit göttliche Prädikate durch Mittheilung zu eigen zu erhalten. Den Quell der neuen Ge-

---

Himmel und ſein eigentlicher Aufenthaltsort; das bedeute das Sitzen zur Rechten Gottes ſ. Planck B. 6. S. 480. Der Brentz'ſchen Sententia über dieſe Schrift ſetzte er ſeine Responsio 1562. und ſein Fundamentum firmum etc. 1563 entgegen. Auch P. Martyr ſchrieb ſeine Dialogi de Christi humanitate, proprietate naturarum, ubiquitate 1562, Theodor Beza das Responsum ad Brentii argumenta 1564, während Jac. Andreä in ſeiner Assertio doctrinae de personali unione 1565 und in andern Schriften den Brentz vertheidigte. Von der reformirten Polemik ſoll unten näher die Rede werden.

[64]) Disputationes de Majestate hominis Christi — adv. D. Jac. Andreae Theses etc. 1564. Vgl. auch aus etwas ſpäterer Zeit des Mainzer Buſäus Theses adv. Disput. D. Jac. Andreae. Theſe 1 ſagt: die (römiſchen) Katholiken ſeien mit den Calviniſten und den Lutheranern, welche die Form. Conc. verwerfen, darin eins: nec re nec nomine in persona Christi aut communicatas esse aut communicari potuisse vicissim naturas earumque proprietates. Theſ. 28: Personam Christi non conflari ex duabus naturis, nec humanam naturam ad personam Christi ejusque integritatem pertinere. Vgl. Wiederholten und beſtändigen Bericht von den neuen Amlingiten im Fürſtenth. Anhalt. Leipzig 1585. S. 106 ff. Theſ. 79: Chriſtus ſei nur nach ſeiner Menſchheit Mittler; dieſer aber gebühre der cultus λατρεία; nicht. Aehnlich lehrte Gregor v. Valentia (gegen Heerbrand), Bellarmin de Christo L. III, Tanner u. A. vgl. Joh. Gerhards Loci Theol. ed. Cotta. T. III, c. 12. S. 530 ff. Ihnen wird eine neſtorianiſirende duplicatio adorationis Christi von Gerhard vorgeworfen.

Digitized by Google

fahren für ihre Christologie ersehen sie darin, daß man schwäbischer Seits in dem Begriff der Unio hypostatica noch gar nicht das Specifische des Gottmenschen anerkennen wolle, sondern daß man für die Einigung Gottes und des Menschen statt von der Person ausgehe von den Naturen. Sie nun behaupten: Man habe wohl in der Person Christi eine nicht blos grammatische sondern reale Communic. idd. zu statuiren; aber in Beziehung auf die Naturen auch nicht einmal eine verbale. Der Einen Person sei Alles zuzuschreiben nach Leo, die Naturen seien nicht durch sich, sondern nur durch die Person wunderbar mit einander verbunden. Der Antheil an den göttlichen Idiomen sei ohne Confusion der Naturen eine Unmöglichkeit, aber gleichwohl seien sie in der Person zusammen und geheimnißvoll geeint. In jeder Weise, auch den Eigenschaften, nicht blos dem Wesen nach sei die menschliche Natur minor divinitate. Jedoch habe sie durch den heiligen Geist zur Auszeichnung vor Andern empfangen, was eine natura finita sortiri aut capere potest (Disp. 1, 40.); sie blieb aber von Gottes unendlicher Hoheit auf das Weiteste entfernt und dem Vater unterworfen (41. 42). Wer das nicht annehme, sondern Christi Menschheit gleiche Gewalt, gleiches Regiment beilege mit der göttlichen Natur, der lehre monophysitisch oder doch monotheletisch (43. 44.) Dessen mache sich Andreä schuldig. Er definire die personalis unio als communicatio plenitudinis omnis deitatis, rede von einer aequalitas Majestatis gloriae et potentiae (der Menschheit) cum Verbo, von einer effusio realis divinitatis in humanitatem, und erkenne nur dieses als Unio personalis an. Aber Concilien und Väter lehren, daß die Menschheit nach der hypostatischen Unio, (mit welcher zu beginnen sei) ihre Eigenschaften unverletzt behalte und in Unterschiedlichkeit bleibe, was nicht möglich sei, wenn sie zugleich die entgegengesetzten göttlichen Prädikate habe, wodurch jene ausgelöscht werden müßten (Disp. II, 6.) Auch sei nur Dasjenige proprietas, was Einem zukomme zu seiner Unterscheidung; habe auch ein anderes Ding dasselbe gleichermaßen, so höre es auf proprietas des ersteren zu sein.

Digitized by Google

Gottes Proprietäten also seien incommunikabel, wie die des Menschen.

Die Naturen werden durch ihre Proprietäten bezeichnet; mache man diese gemeinsam, so seien auch die Naturen gemeinsam und vermischt, nicht mehr besondere Naturen. Mache man die Kraft der Menschheit der der Gottheit gleich, so werde auch die Thätigkeit (operatio) Eine werden müssen (D. 2. Th. 8). Wille und Verstand gehören zu den natürlichen Eigenschaften Gottes; werden diese übergegossen, so werde auch ein gemeinsamer Wille und Verstand beider anzunehmen sein und man verfalle in den verworfenen Monotheletismus, dem Andreä wohl nicht ohne Grund sich nirgends entgegensetze. Da werde aber auch die Menschheit zu eng mit der Trinität verbunden, nemlich nicht blos wie die alte (?) Kirche wolle durch die Person, sondern auch durch die Natur. Sei auch die Menschheit allmächtig, so habe man eine doppelte Allmacht; dann aber werde auch die Menschheit Christi nicht können den Eltern unterworfen sein, noch als Mittlerin dienen. Auch der Monothelete Paulus habe das Wort: „in ihm wohnet die Fülle der Gottheit leibhaftig“ ebenso angewandt; aber man dürfe nicht die Stelle die von der Person rede auf die Natur beziehen. Andreä selbst schreibe doch auch die menschlichen Leiden nicht der göttlichen Natur, sondern nur der Person zu, mit welchem Recht er umgekehrt verfahre bei den Prädikaten der göttlichen Natur, die er der Menschheit real zu Theil werden lasse? Für die Person gebe es eine reale Communikation der Idiome der Naturen, fließend aus der hypostatischen Vereinigung beider; sonst aber fließen der menschlichen Natur nur große Auszeichnungen zu, die immer menschliche Attribute bleiben, nicht natürliche zwar aber durch Gnade geschenkte. Wenn dagegen die Menschheit Gottes Majestät zu eigen erhalte, so erhalte sie auch Gottes Wesen zu eigen, denn die Majestät sei ja Gottes Wesen (Disp. II, 38). Was Einer operatio und virtus ist, muß nach Cyrill auch Einer Wesengattung (speciei unius) sein. Aber das proprium des Einen könne nicht einem Andern mitgetheilt werden, am wenigsten des unendlichen Gottes Eigenschaften an die endliche

Digitized by Google

Menschennatur. Sei diese allmächtig geworden, so sei sie auch schöpferisch und dann nicht mehr Geschöpf. Andreä wolle freilich das was Gott per essentiam zukomme dem Menschen nur per accidens zuschreiben; aber dadurch werde die Unio selbst zum Accidens, ja das was in Gott Wesen ist, am Menschen zum Accidens.

Aber nicht blos des Monophysitischen und Monotheletischen Irrthums mache sich Andreä schuldig, die Naturen, ihre Thätigkeiten und Eigenschaften vermischend; er leiste auch zu wenig für deren Einigung. Denn seine commun. idd. erreiche nicht die Unio hypostatica. Auch wenn die Eigenschaften beider Naturen mitgetheilt würden, so hätte man damit noch nicht Eine Person; das Ephesinische Concil habe mit Recht diejenigen als Nestorianer verworfen, welche die zwei Naturen nur ἐνεργείᾳ, nicht hypostatisch wollen vereint setzen. Meine Andreä gleichwohl, die Mittheilung der Majestät oder deren Gemeinschaft begründe sicher die Einheit der Person, so vergesse er, daß er so die Trinität verliere, deren Personen jene Gemeinschaft haben, also nach ihm Eine Person würden. Nicht minder aber fiele auch bei solchen Sätzen der Leib Christi, überhaupt Christi noch nicht verklärte Menschheit, aus dem Kreise des hypostatisch Angenommenen. Denn die Majestät hatte die Menschheit doch erst wahrhaft nach der Auferstehung; ist folglich erst da hypostatische Einigung wo Mittheilung der Majestät ist, so ward Christi Menschheit erst nach dem Leiden hypostatisch mit dem Sohne Gottes unirt, und hat sich vielleicht durch Leiden es erst verdient. Christi Leib aber, in den drei Tagen nach seinem Tode von seiner Seele getrennt und dem Tode übergeben, auch an sich der göttlichen Majestät nicht fähig, ist dann auch nicht einmal mehr mit dem Logos verbunden gewesen, weil nach Andreä diese Verbindung einzig in der Mittheilung der Majestät liegen soll, die doch damals, wie überhaupt auf Erden, nicht Statt fand. Die Kirche dagegen, welche die hypostatische Unio nicht wie Andreä in die Commun. majestatis verwandle, habe an jener ein weiter reichendes Band zwischen dem Logos und dem Leibe, sowohl an sich als nach Christi Tode.

Digitized by Google

Diese Disputation ließen 1571 die Wittenberger unter einem belobenden Vorwort wieder abdrucken, statt gegen diese Bundesgenossenschaft bedenklich zu sein. Sie hatten aber auch schon zuvor mehrere Erklärungen wider die Christologie der Schwaben abgegeben. [65])

Die Wittenberger, unter Berufung auf das christliche Alterthum, besonders Leo und das chalcedon. Concil, den hergebrachten Sinn der Commun. idd. bei den Scholastikern, auf Melanchthons Tradition dessen Schule in Churſachsen herrschte, auf Luthers Lehrschriften die von den Streitschriften wohl zu unterscheiden seien, und unter jenen besonders auf seine spätesten christologischen Erörterungen, am meisten aber auf das Corpus doctrinae Philippicum das seit 1560 eine Art von symbolischer Autorität geworden war, wollen bei der herkömmlichen Christologie bleiben, welche das Specifische der Menschwerdung Gottes und der Person Christi einzig darin findet, daß die menschliche Natur von der göttlichen Person getragen werde (sustentatur) und in wahrhaft menschlicher allmähliger Entwicklung mit allerlei hohen Gaben Gottes die sie über alle andern Creaturen erheben geziert worden sei. Diese dona aber seien immer nur dona finita,

---

[65]) So besonders ein Gutachten (an den Churfürsten, an welchen obige Schriften von Brentz und Andreä durch Herzog Christoph von Württemberg gesandt waren, über oder wider diese Schriften und deren Christologie) von Paul Eber, Crell und Major 1564. Vgl. Hutter Concordia concors S. 49 ff. Planck l. c. Buch VI, c. 8. S. 513 ff.; ferner die Propositiones complectentes summam praecipuorum capitum doctrinae christianae sonantis dei beneficio in Acad. et Eccl. Viteb., de quibus confessionem suam edituri sunt ad diem 5. Mai 1570 Mollerus, Widebramus, Nicol. Selneccer, Christoph. Pezel, Joh. Bugenhagius (jun.). Ferner gehört dahin ein lat. Katechismus, der der calvinistischen Lehre Raum ließ und vornehmlich durch die Uebersetzung der Stelle Act. II, „bis er vom Himmel aufgenommen ist," statt „bis er den Himmel eingenommen hat," als durch eine angebliche Fälschung Anstoß gab und eine Fluth von Controversschriften erregte. Die Hauptschrift der Wittenberger aber ist die oben genannte „Grundveſt" 1571.

Digitized by Google

Erhöhung der natura finita, aber bringen keine Entrückung aus ihrem endlichen Wesen und dürfen als Gaben menschlicher Natur mit den Eigenschaften des göttlichen Wesens nicht vermischt werden. Verwerflich sei es, die persönliche Vereinigung als Ausgießung und wesentliche Mittheilung aller göttlichen Eigenschaft, Kraft und Wirkung, der Majestät und Person des Sohnes Gottes in die Menschheit zu bezeichnen. [66]) Das führe zu alten Ketzereien zurück, denn mit dem Unterschied der Eigenschaften falle auch der der Naturen und der Willen; da wäre Christi Menschheit toto genere von unserem Wesen verschieden. Aber wie die wahre Menschheit so gefährde man auch seine Gottheit, die stärksten Zeugnisse für sie verwende man für die vergottete Menschheit, die gleichsam ein zweiter geschaffener Gott werde, hinter welchem dann der ewige Sohn Gottes müßig sei. Bereits lehre man, die Menschheit Christi sei auch für sich als Jehova anzurufen. Man vermische Gott und Creatur; man müsse, wenn man den ewigen Sohn in Jesu Leib eingeschlossen denke, unwürdig von seiner Gottheit denken, sie verendlichen. Da ferner das göttliche Wesen oder die Eigenschaften den drei Personen der Gottheit gemeinsam seien, so müsse eine Lehre, welche statt persönlicher Einigung des Sohns von einer physischen Mittheilung des Wesens rede, die Menschwerdung der Trinität statt dem Sohne zulegen. Eine solche Commun. idd., wie die der Flacianer, welche sich selbst realis nenne, aber physica und essentialis sei, hebe eigentlich sich selbst auf, lasse für Gemeinschaft keine Stelle, sondern führe zur Einerleiheit.

[66]) Proposit. Thes. 29—31. Vgl. Grundvest Xrij. Andreä ließ sich darüber vernehmen, daß wenn die Wittenberger ihre Propositiones nicht würden ändern, so könnte er dieselben anders nicht denn für alkoranisch und mahometisch halten und es sollte in Kürze darauf-erfolgen, daß ganz Sachsen (d. h. der niedersächsische Kreis mit Thüringen) wider die Wittenberger erreget und mit Haufen wider diese hohe Schule geschrieben werde. Bidenbach in Stuttgart, mit Andreä verbunden, schrieb und suchte mit den Flacianern in Jena und Weimar ein Bündniß, während Andreä durch Herzog Julius von Braunschweig arbeitete, der verschiedne Fürsten zu Synoden wider die Wittenberger veranlaßte.

Digitized by Google

Solche Uebertreibung mache aber nur Denen Bahn, die in Siebenbürgen, Ungarn und Polen als Servets Schüler nichts von einer Zweiheit der Naturen, einer Comm. idd. wissen wollen. Auch diese hegen die falsche Ansicht von einer Uebertragbarkeit der Eigenschaften auf ein anderes Wesen; erhöhen dadurch Christi Menschheit, aber so daß sie die müßig gewordene Gottheit des Sohnes in Christo, ja auch die Trinität fallen lassen. Ganz besonders werde das durch die nestorianische Lehre Andreäs begünstigt, daß das Ausgezeichnete Christi bestehe in der besonderen Wirkung Gottes in seiner Menschheit, oder darin, daß Gott nur durch diesen Menschen die Welt verwalte.[67]) Schon sagen Viele: was den Sohn Gottes, sein Wesen und seine Person anlange, so sei er überall gleich, und keiner habe in dieser Hinsicht einen Vorzug, auch Christus nicht. Seine Auszeichnung sei nur daß die andern Heiligen etliche Gaben Gottes haben, er aber alle. Das sei eine gefährliche Gleichstellung: da werde aus dem Gottmenschen ein göttlicher oder allergöttlichster Mensch werden. Die Ausgießung der Gaben mache noch keine Person, sondern geschehe an eine Person — es werde also die Unio personalis auf diesem Wege nicht erreicht. Sollte die Mittheilung aller Gaben eine Person machen, so würde auch die Mittheilung etlicher Gaben eine Person machen und wir hätten viele Gottmenschen. Ebenso wenig könne aber auch das eine persönliche Einheit mit Gott wirken, daß die Menschheit für viele oder alle Wirkungen Gottes das Organ sei. Auch Nestorius nenne die Menschheit ein Organ, und lasse die Menschwerdung, wie Jene, statt in der Unio hypostatica in einer Mittheilung und

---

[67]) In der That ist diese Berührung zwischen Andreä und Socin beachtenswerth. Vgl. Kkk bis Lllij. Auch Servet stelle als einen Fundamentalsatz auf: es habe die Fülle der Gottheit dem Menschen so können mitgetheilt werden, daß dieser Mensch zu einem Gott geworden sei. So habe auch 1569 Franz Davidis und Blandrata den bloßen Menschen Sohn Gottes genannt, weil er durch die Salbung dem Vater gleich sei divinitatis plenitudine, omnipotentia etc. obwohl immer dem Vater monarchicae dignitatis praerogativa verbleibe.

Digitized by Google

Gemeinschaft der Thätigkeit, Würde, Eigenschaften bestehen. Aber da andererseits — was die Nestorianer nicht thun — gelehrt werde, die Menschheit habe die göttlichen Eigenschaften, die Gottes Wesen sind, in sich und für sich empfangen, so sei man auf jener Seite von den Monophysiten und Schwenckfeld nicht verschieden, soviel man auch von zwei Naturen und ihrem unvermischt bleibenden Wesen rede. Ja noch mehr: Habe die Menschheit gleich in der persönlichen Vereinigung alle göttliche Majestät empfangen, so habe Christus nicht wahrhaftige menschliche Sichtbarkeit, Hunger, Durst, Betrübniß, Leiden und Tod gehabt. Rede man von Verheimlichung dieser Majestät vor der Auferstehung, so müsse entweder die Schwachheit Christi, verschlungen in die innere Majestät, nur ein äußerer Schein für die Menschen gewesen sein, oder sei seine Menschheit zu gleicher Zeit von Schwachheit umfangen und mit göttlicher Macht und Freude geziert, leidentlich und unleidentlich, sterblich und unsterblich, ja sein Leib im Grabe zugleich todt und lebendig gewesen. Sein Leib wäre da zugleich in Maria und ausser ihr, sein Hangen am Kreuz zugleich ein Sein seines Leibes im Himmel gewesen. Christi Geburt, Leiden, Tod und Himmelfahrt würde zum Gaukelspiel, und die marcionitische oder manichäische Ketzerei erneuert.

Aber auch wenn man (mit Schwenckfeld) erst nach der Auferstehung jene vollkommene Communic. idd. annähme, so würde durch die Ubiquität die Fortdauer seiner Menschheit, die Wahrheit seiner Himmelfahrt und Wiederkunft als Mensch bedroht.

Nicht minder kommen die Gegner auf eine doppelte Gottheit, eine ursprüngliche und eine gewordene, eine ewige und eine mitgetheilte zeitliche; eine substantielle und eine per accidens. Das heiße aber nichts Anderes als den samosatenischen und arianischen Gedanken für die jetzige Zeit erneuern.

Eine sehr eigenthümliche dritte Stellung nahm in diesen Streitigkeiten der sechziger und siebenziger Jahre über das heil. Abendmahl und die Person Christi Martin Chemnitz in Braunschweig ein, mit Andreä das wichtigste Werkzeug für die Eintrachtsformel, die diese Streitigkeiten beilegen sollte. Er war der anerkannte Sprecher des niedersächsischen Kreises, ein

Digitized by Google

Mann von einer umfassenden patristischen Belesenheit, klarem logischem Verstande, wenn auch ohne eigentliche dogmatische Productivität, dabei maßvoll, umsichtig, würdevollen Charakters. In Melanchthons Schule gebildet bewahrte er dem großen Lehrer die Pietät und behielt auch im Allgemeinen dessen Typus wie N. Selnekker und Chyträus; nur daß er mit den niedersächsischen Kirchen streng an der lutherischen Abendmahlslehre festhielt und nach diesem Gesichtspunkt, der ihm am meisten am Herzen lag, seine theologischen und kirchlichen Sympathieen regelte.

So erklärt sich seine Stellung zu der Christologie der Schwaben. Seinem friedliebenden Geiste sagte die Vermehrung der Streitpunkte, seiner Verständigkeit und ursprünglich melanchthonschen Christologie die schwäbische nicht zu. Daher ging sein Absehen darauf, die lutherische Lehre vom heiligen Abendmahl ausschließlich auf die Einsetzungsworte zu basiren. Aber freilich bringt dann seine Erklärung von diesen in die Grundtextur seiner Christologie ein fremdes störendes Element. Das konnte sich seinem Bewußtsein nur dadurch entziehen, daß er ohne speculative Ausstattung nicht sowohl das Bedürfniß hatte, das Dogma aus Einem Guß zu geben, als vielmehr nur gegebene Aussagen über Christi Person, die ihm zum voraus feststehen, geschickt oder erträglich zusammenzustellen.

In seinem Hauptwerk von den zwei Naturen Christi und ihrer hypostatischen Vereinigung [68]) will er im direkten Gegensatz gegen die Schwaben davon ausgegangen wissen, daß die beiden Naturen Ein ὑφιστάμενον bilden, und daß daraus erst sich eine Communicatio idiomatum ergebe, die er in einer für die spätere Zeit maßgebenden Weise dreitheilig aufgestellt hat. Das erste genus (oder wie er sagt, der erste gradus) ist, daß dem Ganzen der gottmenschlichen Person zugeschrieben wird, was jeder der Naturen zukömmt. Die zweite Art ist umgekehrt, daß einer der Naturen (um der unio personalis willen) nominell zugeschrieben wird, was nur der Person oder einer der

[68]) Vgl. M. Chemnitius De duabus naturis in Christo, de hypostatica earum unione, de Communic. idd. etc. 1570.

Digitized by Google

Naturen zukömmt. Die dritte über die allein eigentlich Streit sei — genus auchematicum — beziehe sich auf die reale Gemeinschaft der Naturen. Jedoch geht er hier nicht blos auf die schwäbische Christologie nicht billigend ein, sondern bestreitet sie — ohne ihre Vertreter zu nennen — ausführlich nach allen Seiten so daß man nicht anders sagen kann, als: er stellt sich christologisch auf den vorreformatorischen Standpunkt fast gänzlich zurück, was er auch nach seinen zahlreichen Citaten als ein zweifelloses Lob betrachtet. Er polemisirt auf das Stärkste gegen eine physica, naturalis communicatio oder transfusio idiomatum, nicht minder gegen die capacitas einer natura finita für das infinitum, wenn darunter mehr verstanden werden soll, als daß das Göttliche in dem Menschen sein und wirken könne. Die Umgränzung der Menschheit Christi, ihr Sein an einem Orte hebt er als etwas zu ihrem Begriffe Gehöriges, daher Ewiges hervor, und läßt sich durchaus nicht darauf ein, daß der Menschheit die göttlichen Prädikate irgendwie durch die Mittheilung als eigene zukommen.[69]) Er beharrt dergestalt darauf, es müssen jeder der Naturen ihre wesentlichen Prädikate stets verbleiben, daß er zu der Menschheit nicht blos das creatürliche Empfangen und die Abhängigkeit von der göttlichen Natur rechnet, sondern auch was die Menschheit zu eigen empfängt, ist immer viel weniger als was die göttliche Natur hat oder ist — denn auch er sagt: die göttlichen Eigenschaften seien Gottes Wesen. Am Deutlichsten wird seine Ansicht, wenn man sie, wie er selbst thut, einerseits mit der scholastischen und besonders von den Reformirten gepflegten Lehre von den Gnadengaben vergleicht, welche Christus zu Theil geworden, anderntheils mit Brentz. Er gibt den Reformirten zu, daß Christi Menschheit mit ausgezeichneten menschlichen Gaben geschmückt gewesen sei, nur daß er sie mit dem Verbum in innigere Verbindung bringt, die Reformirten mit dem heil. Geist. Und während die Württemberger sagen, diese dona durch welche die menschliche Natur

[69]) Formaliter oder habitualiter wird das Göttliche nie der menschlichen Natur zu eigen, wiederholt er unendlich oft.

Digitized by Google

Christi in ihr selbst habituell gesteigert ja vollendet worden sei, dürfen nicht blos als endliche Größen (dona finita) angesehen werden, sondern in ihnen empfange die menschliche Natur vermöge ihrer capacitas für die divina natura etwas Unendliches, das wahrhaft Göttliche und doch nicht ihre Empfänglichkeit Uebersteigende, also über ihren Begriff Hinausliegende, stimmt dagegen Chemnitz gänzlich den Reformirten und den Wittenbergern darin bei daß, was der menschlichen Natur habituell und formaliter proprium werden könne, immer nur eine endliche Größe sein könne. Andrerseits aber will er nicht blos die Menschheit von dem Logos getragen (sustentata) oder nur dessen Assistenz und Einwirkung genießend denken.

Seine eigene Ansicht nun ist diese: Obwohl Christi Menschheit nothwendig begränzt bleibt, sein Leib ewig seine Organisation und Symmetrie behält und nie unendlich wird; obwohl überhaupt die Menschheit nie secundum se subjective, formaliter, inhaerenter Unendlichkeit haben kann, so wird ihr doch die göttliche Majestät über und wider ihre Natur durch die unauflösliche Unio des Logos mit ihr mitgetheilt. Sie ist der eigenen Persönlichkeit beraubt (daher er sie eine massa nennt), aber die Hypostase des Logos wird auch Hypostase für die menschliche Natur, die er in sich aufnimmt. [70]) Man sollte nun denken, er müsse der Menschheit doch Empfänglichkeit für Unendliches zuschreiben, weil die persona des Logos, die sich hypostatisch mit ihr einigen soll, doch auch unendlich ist. Denn wird nicht wenigstens die persona des Logos auch der Menschheit zu eigen, hat und trägt vielmehr die Person des Wortes nur eine concrete menschliche Natur, so bleibt die Menschheit nur ein ὄργανον, die Gottheit aber erreicht nur eine Theophanie. Allein darauf läßt er sich nicht näher ein; nimmt vielmehr keinen Anstand, zu sagen: Christus sei nicht als homo deificatus, sondern als Deus incarnatus anzusehen. [71]) Ja er bekennt sich ausdrücklich zu der Lehre jener mittelalterlichen Mystik, wornach die Menschwerdung eine Art Entrückung der menschlichen Per-

[70]) c. 6. S. 31—35.
[71]) S. 34.

Digitized by Google

sönlichkeit aus sich heraus und ein Untergang derselben in Gott sein soll. [72]) Aber diese Unio mit der menschlichen Natur ist ihm unauflöslich, so daß der Logos in und mit ihr wie durch sie wirkt. Ja er theilt ihr eine Menge der herrlichsten Vorzüge mit, nicht blos dona finita, die sich als Steigerung ihrer eigenen Anlage ansehen lassen, und wofür sie, wie sie ist, Empfänglichkeit hat, sondern auch wahrhaft unendliche Gaben, die eigentlich über und wider ihre Natur sind, ihr aber, wie die Multipräsenz, wenigstens momentan und unbeschadet der bleibenden Begränztheit des menschlichen Wesens sollen gegeben werden, so daß nun nicht blos, wo Christi Menschheit ist, auch mit ihr geeinigter Logos sei, sondern auch daß umgekehrt die Menschheit neben ihrer begränzten Qualität, wenn der Logos es will, momentan sei wo der Logos ist, z. B. im heil. Abendmahl zugleich an mehreren Orten. An diese hypostatische Ubiquität oder genauer Multipraesentia schließt er dann auch Sätze an, welche die Anbetung, Weltregierung seit der Erhöhung auch Christi Menschheit zuschreiben.

Aber wie geht nun Beides ihm zusammen, daß die Menschheit für sich nur für endliche Gaben Empfänglichkeit habe und daher nie die göttliche Gaben als eigene besitzen könne, und daß andrerseits doch durch die Unio eine wirkliche Mittheilung göttlicher Gaben stattfinden soll? Mittheilung ist doch nicht vollzogen, wenn nicht auch empfangen ist: empfangen aber kann nicht werden ohne Empfänglichkeit. Er sucht durch das Bild von dem durchfeuerten Eisen und durch die Lehre von der

---

[72]) Er führt lobend J. Gerson De Consolat. Theol. L. 1 an: Sicut humana natura in Christo — propria subsistentia dimissa innititur hypostasi filii Dei, in qua ita sustentatur, ut in nihilum redigeretur, nisi a filio Dei ita gestaretur: ita unica salus est generis humani, si nos ipsos abnegamus et Christo inserti ipsi toti innitimur ut inveniamur in ipso — ut efficiamur justitia in Deo, ut dicere jam possimus: Vivo jam non ego sed vivit in me Christus. Dasselbe ersieht man daraus, wenn er als analoges Gegenstück der Unio des Logos mit der menschlichen Natur die obsessio Diaboli meint bezeichnen zu dürfen. S. 30b.

Digitized by Google

περιχώρησις zu helfen. Obwohl, meint er, die Substanzen des Feuers und des Eisens unterschieden bleiben, das Feuer nie dem Eisen zu eigen werde, denn es sei nach seiner Natur kalt und schwarz und behalte wenn auch gebunden diese Eigenschaften auch in der Durchfeuerung, und diese können alsbald wieder zum Hervortreten gebracht werden: so brennt und leuchtet doch nicht blos das Feuer, sondern auch das Eisen, wenn schon nicht durch seine Eigenschaft, sondern durch die eines andern. So nun habe auch die Menschheit Christi an der Majestät des Logos Antheil und wirke durchfeuert von ihm gemeinsam mit ihm. [73]) — Allein dieses Bild hilft nicht. Denn wenn das Eisen leuchtet und brennt, so hat es Empfänglichkeit für beides; es ist nicht über und wider seine Natur, daß es brenne und leuchte. Er hat also kein Recht, mit den Schweizern gegen die Schwaben zu behaupten, daß die Menschheit das Göttliche nicht zu eigen bekommen könne; vielmehr vereinigen sich diese beiden gegen ihn mit Recht darin, daß man nicht müsse eine reale Mittheilung von Etwas an die menschliche Natur lehren wollen, wofür ihr die eigentliche Empfänglichkeit fehlt. Will man daher sich deutlich machen, wie denn Chemnitz das Göttliche als der Menschheit Christi mitgetheilt und doch nicht zu eigen werdend habe setzen können, so bietet sich wohl keine zutreffendere Analogie dar, als die des donum superadditum der römischen Kirche, welches aus der Anthropologie vertrieben in der Christologie noch einen Haltpunkt suchte. [74]) Denn wie das donum superadditum nicht der Natur und dem Wesen des Menschen zu eigen werden und doch als Schmuck sie angehen soll, oder wie das Ich des Mystikers in ein höheres Wesen entzückt oder entrückt werden soll, das gleichwohl nie stetiger und eigner Besitz menschlicher Persönlichkeit, der wahren nemlich, werden, sondern stets nur ein zum Menschen gerechnetes bleiben soll: so soll nach Chemnitz auch die Erhebung

---

[73]) S. 38. c. 6. S. 118a. c. 23.

[74]) Die Anwendung dieser Anschauung auf die Soteriologie wäre, daß Christi Gerechtigkeit und Heiligkeit ewig eine nur zugerechnete bliebe, nie aber es zu einer neuen heil. Persönlichkeit käme.

Digitized by Google

oder Versetzung des Menschlichen in den Logos und sein Antheil an dessen göttlichem Wesen nie etwas dem Menschensohne Habituelles werden. Der letzte Grund hievon ist, daß er mit den Schweizern für die Menschheit von deren empirischer Beschaffenheit, nicht aber mit Luther von deren wahrer Idee ausgeht, nach welcher sie in der Unio mit dem Logos erst ihre eigene Vollendung gewinnt. [75]) Lob aber verdient, daß er die Menschheit an dem Göttlichen besagten Antheil nur haben läßt durch den fortwährend in ihr präsenten und wollenden Logos, nicht aber der Realität dieses Antheils zu lieb zu einer doppelten Gottheit fortgehen will.

Hieraus erhellt nun, daß zwischen dem ersten Theil der Chemnitzschen Abhandlung und dem zweiten ein Hiatus besteht, der auch frühe von schärfer blickenden Reformirten wie Danäus (der ihn übrigens weit richtiger auffaßt als die Wittenberger) bemerkt wurde. Denn mit dem ersten Theil können die Reformirten so ziemlich zufrieden sein; er kommt aber da nicht weiter, als daß die ganze Menschheit Christi vom Logos durchfeuert war. Im zweiten Theil dagegen, wo er die leibliche Gegenwart im heil. Abendmahl begründen will nach ihrer Möglichkeit, schließt er an die Lehre der Schwaben von der Majestät Christi sich mit Sätzen an, die er wenigstens für Ausnahmsfälle (z. B. Multipräsenz für das heil. Abendmahl) aufstellt, die aber schwerlich folgerichtig sind, wenn er nicht jene momentanen dona infinita zu habituellen macht, und auch darin den Württembergern sich nähert, daß sie nicht widernatürliche, den Begriff der Menschheit übersteigende Beschaffenheiten seien. So aber bleibt er in einer Halbheit stehen die den Kern der christologischen Anschauung

---

[75]) Chemnitz bleibt in Vergleich mit Luther so sehr in der „alten Sprache“ stehen, daß er Christus nur als die Summe der zwei Naturen denkt, welche durch den Willen des Logos unauflöslich verbunden sind zu Einer Hypostase, wobei der Logos diesen Menschen hat, aber nicht eigentlich von ihm gehabt wird. In seinen höchsten christologischen Aussagen bleibt ihm der Menschensohn nur ein gottbewegtes Organon, worüber selbst die Wittenberger sich beschweren.

Digitized by Google

Luthers fallen läßt für seine ständige Christologie; daneben aber gleichsam für aufserordentliche Bedürfnisse noch einen Rest derselben zur Aushülfe behält, als ob der Logos in doppelter Weise hätte Mensch werden können. Scheinbar entgeht er so manchen Schwierigkeiten, in Wahrheit participirt er an den Mängeln der reformirten und der schwäbischen Theorie.

Aber nach einer andern Seite steht Chemnitz den Wittenbergern und Schweizern näher und ist den Schwaben weit überlegen. Er will eine wirkliche werdende Menschheit, unbeschadet der Unio von Anfang an. Sie hat aus anfänglichem Nichtwissen sich zur Vollendung entwickelt. Der Logos überwältigte sie nicht durch seine Aktualität, sondern gönnte ihr durch an sich Halten, Ruhen, Nichtwirken auf sie ein wirkliches Wachsthum nach Seele und Leib. Er wirkte in Gemeinschaft mit der Menschheit so weit, als deren Kraft entwickelt war, nicht weiter. Seine allumfassende Aktualität gab der Logos nicht auf, aber sie ging in der werdenden Menschheit nicht auf; sein Wirken griff weit über seine Menschheit hinaus. Aber um der anfänglichen Unio willen war er doch stets Gottmensch und seine Menschheit nie ohne den Logos der Ein ὑφιστάμενον mit ihr bildete. Zu diesem Menschen gehörte der Logos so, daß er ohne seine Vereinigung mit ihm gar nicht wäre (c. 4 und 33). Dem Chemnitz hat also der Unterschied der Exinanitio und Exaltatio eine ernste Bedeutung.

Chemnitz ist wie gesagt den Schwaben auch darin überlegen, daß er zu keiner Doppelheit des Göttlichen in Christus, einem mitgetheilten Göttlichen (das durch die Menschwerdung der menschlichen Natur eignet wenn gleich nur durch donum) und dem Mittheilenden des Logos zu greifen braucht. Aber das ist in der That damit erkauft, daß es zu einer wirklichen Mittheilung des Göttlichen, — nicht blos creatürlicher hoher Gaben — an die Menschheit selbst nicht kömmt. Sie wird bewegt, bestimmt von dem Göttlichen als ein nicht todtes sondern lebendiges Organ, sie umfaßt auch das Göttliche in so weit sie als endliche Natur es kann; aber sie ist mit dem Göttlichen nur angethan, sie ist ergriffen von ihm, aber nicht

Digitized by Google

ergreifend und es als ihr Eignes brauchend, kommt daher auch nicht dazu, in Kraft des ihr beiwohnenden angeeigneten Göttlichen zu handeln. Der stehende Ausdruck bleibt: das Wort Gottes, der Sohn, handelt in, cum, per humanam naturam. Diesen Sachverhalt sucht Chemnitz sich freilich wieder zu verbergen. Die Aeußerlichkeit der Stellung die so der Logos behält sucht er dadurch zu moderiren, daß er nicht von aussen oder blos von dem Spiritus S. her die Vorzüge dieses Menschen ableitet, sondern aus der Person des Logos selbst die Communic. idd. hervorgehen läßt. Allein diese läßt doch das Göttliche der menschlichen Natur selbst fremd bleiben und in keiner Weise als das zur eignen Vollendung dieses Menschen Gehörige erscheinen. Es ist daher auch nicht zufällig, daß Chemnitz bei aller Belesenheit die Stellen der Väter keiner Aufmerksamkeit würdigt, welche die Idee des gottmenschlichen Lebens als zum göttlichen Ebenbild gehörig bezeichnen. Er bleibt in einfach praktischer Weise einzig dabei stehen, daß die Menschwerdung der Sünde wegen geschehen sei; denkt diese nicht als eine Erfüllung der capacitas menschlicher Natur in Christus, mithin als deren Vollendung, die nicht umsonst angelegt sein sollte, sondern läugnet das Angelegtsein der menschlichen Natur für sie, läßt sie nur als etwas nicht blos Hyperphysisches sondern Paraphysisches der Sünde wegen eintreten, erreicht aber freilich dafür auch nicht die Idee der Menschwerdung, sondern muß gerade an dem Punkt, wo die Einheit am vollkommensten hervortreten soll, die menschliche Natur, statt sie vollendet werden zu lassen nach ihrer göttlichen Idee, ihrem eigenen Wesen entrücken ohne doch sie festen Boden in dem höheren Elemente fassen zu lassen. Die Schwaben sind dem A. Osiander wie Luthern auch hierin näher. Ihren Einwurf, daß der Logos nach seiner Allgegenwart persönlich in allen Menschen sei, mithin nichts Auszeichnendes, Specifisches für Christus übrig bliebe, wenn er nicht seiner Menschheit realen eignen Antheil an den göttlichen Prädikaten gäbe, hat Chemnitz gänzlich überhört oder nicht des Nachdenkens werth gefunden, sondern beharrt vornehmlich nur dabei, daß die persönliche, hypostatische Vereinigung des Logos mit Jesus, woraus sich

Digitized by Google

dann eine reale Comm. idd. ergebe, das ihn allein Auszeichnende sei, ohne auch nur wenigstens hier zu erwägen, daß eine Menschwerdung nicht geschehen ist, wenn der überall persönlich gegenwärtige Logos sich blos mit dieser massa humana verbunden, diese aber seine unendliche Person nicht zu eigen empfangen hat.

Gleichwohl, wie viele Elemente enthält die niedersächsische und die schwäbische Christologie, welche der beiderseitigen Befreiung von wesentlichen Mängeln dienen konnten! Von der Christologie des Chemnitz ist das von selbst klar. Ihr Ende (die majestas divina hominis Christi) fordert ein anderes der schwäbischen ähnlicheres Fundament; denn er bleibt in dem ausgetretenen Geleise, die Unio in der Person, statt auch an den Naturen sich vollziehen zu lassen, die er noch in ihrer Exclusivität festhält. Dadurch fällt er — wie die Reformirten — in den Widerspruch, die menschliche Natur sehr selbständig d. h. innerlich getrennt bleibend von der parallelen göttlichen, zugleich aber selbstlos, als bloßes determinirtes Organ des Logos zu denken, der die Menschheit nicht zur menschlichen Persönlichkeit in dem Gottmenschen gedeihen läßt. Die Schwaben dagegen die Idee der Gottmenschheit voller erfassend lassen mit dem Acte der Unio gleichsam Alles fertig sein, so daß kein Raum mehr für ein wahrhaft geschichtliches Werden jener Gottmenschheit bleibt und über der wahren (d. h. der göttlichen Idee entsprechenden) Menschheit verlieren sie deren Wirklichkeit, gegen welchen unfreiwilligen Doketismus die Hülfe nur in Demjenigen lag, was Chemnitz von der Exinanitio lehrte und wodurch er wehren wollte, das vollendete Christusbild verwirrend in die irdische Geschichte hineinzutragen. In Luther war wie wir sahen vor dem Streit mit den Schweizern Beides, die absolute Idee der Gottmenschheit und ihr Werden, in unmittelbarer wenn auch noch nicht dialektisch ausgebildeter Weise geeint. Als er seit dem Streit mit den Schweizern gegenüber von dem Verklärten und Erhöheten den historisch Werdenden zurücktreten ließ, so führte Melanchthon diese fallengelassene Seite fort, aber so, daß er wie nachher die Wittenberger umgekehrt nach dem Bilde des empirisch wirklichen, begränzten und nicht raumfreien Christus (also nach

Digitized by Google

dem Stande der Erniedrigung) das Christusbild zeichnete, Luthers Idee von der Gottmenschheit aber nicht fortführte. — In den Schwaben erstehen darauf wieder die Träger der lutherischen Idee der Gottmenschheit; aber noch härter, als Luther je that, machen sie den Anfang ihrer Verwirklichung oder das Princip auch zum Ende, den Akt der Incarnation zugleich zur Himmelfahrt. Ihnen ist wieder Chemnitz zur Hut und Warnung beigegeben, der jene andere Seite der ursprünglichen Christologie Luthers (Christi Werden u. s. w.) noch vertritt und dabei, wenn auch unter schweren Inconsequenzen, jener christologischen Grundidee, welche als Ziel auch den Weg zum Ziel bestimmen muß, schon näher steht als Melanchthon und die Wittenberger.

Die innere Versöhnung nun dieser beiden, der deutschen Reformation von ihren Vätern her eingeimpften christologischen Standpunkte wäre die Geburtsstunde einer neuen höheren, der lutherischen Rechtfertigungslehre analog gebildeten Christologie, ja sie wäre im Wesentlichen auch die Versöhnung der reformirten und der lutherischen Christologie und mittelbar der beiderseitigen Abendmahlslehre gewesen.

Aber dazu hätte freilich gehört, daß die beiden Standpunkte, der Schwäbische und der Niederdeutsche noch lange mit einander gerungen hätten. Statt dessen wurde durch voreilige gegenseitige Concessionen eine Einheit improvisirt, die innerlich noch nicht da war. Der Gegensatz in der Christologie zwischen den Schwaben und den Niederdeutschen Chemnitz an der Spitze wurde von beiden Theilen zurückgestellt und durch Palliative verdeckt, um eine geschlossene Eintracht den Gegnern der lutherischen Abendmahlslehre oder Denen, die für ihre Gegner galten, entgegenzustellen, während logischer Weise die Abendmahlslehre ihre Vollendung von der Christologie her zu erwarten hat.

Digitized by Google

Dritte Abtheilung: Der symbolische Abschluß der reformatorischen Bewegung.

Erster Abschnitt.

Die Eintrachtsformel.

Nach langen und mühsamen Verhandlungen wurden zuerst die Schwaben und Niedersachsen einig, [1]) durch mehrere weitere Convente wurden noch andere Länder dazu gewonnen und die schließliche Form des Concordienbuches festgestellt.

Dieses Werk hat zwar in der lutherischen Kirche nicht Frieden geschafft, sondern ist nur Symbol einer Majorität derselben in Deutschland geworden, welche nie ein freudiges Gewissen noch ernste Lust dazu gehabt hat, denjenigen Kirchen, welche dasselbe ablehnten, den lutherischen Charakter abzusprechen. Aber es ist gleichwohl ein so bedeutungsvoller Abschluß einer Entwicklungsreihe, es haben auch die angesehensten Theologen der Zeit solchen Antheil an ihr, und sie bringt soviel wichtige reformatorische Gedanken in symbolische Form, daß sie eine genauere Betrachtung fordert. Es ist namentlich nicht zu läugnen, daß die Verhandlungen dazu dienten, auf beiden Seiten mehrere Auswüchse abzuthun und für Mehreres was wir bei Luther fanden kirchliche Geltung zu erwerben. Ihre Lehre ist aber diese. [2])

Zwar sei der Eutychianismus und jede Confusio naturarum

---

[1]) Vgl. Formula Concordiae inter Suevicas et Saxonicas Ecclesias bei Pfaff l. c. S. 381. Von der Person Christi S. 397—409.

[2]) Epitome VIII, 605—612. Solida Decl. VIII, 761—788.

Digitized by Google

verwerflich; aber ebenso auch der Nestorianismus. Zu diesem aber gehöre namentlich auch die Meinung, welche nur von einer Einheit der Person rede, die Naturen aber nur äußerlich neben einander stehen lasse (ut duo asseres conglutinatos). Es komme darauf an, auch sie in einander zu schauen, weil, wenn sie ausser einander stehen blieben, auch nicht einmal die Einheit der Person zu behaupten wäre, und umgekehrt, sei wirklich die Einheit der Person lebendig gedacht, so müsse sie sich auch wirksam zeigen. [3]) Das könne nicht dadurch geschehen, daß die eine Natur in die andere verwandelt werde, oder auch nur ihre wesentlichen Eigenschaften verliere; aber die Naturen müssen mittheilsam gedacht werden und empfänglich für die Mittheilung, die persönliche Einheit (ἕνωσις) müsse in einem Gemeinschaftsleben (κοινωνία, communio, communicatio naturarum) [4]) sich bethätigen. Es genüge daher nicht, die göttliche und die menschliche Natur nur in der Person so vereint sein zu lassen, [5]) daß keine der andern etwas real mittheile von dem was jeder eigenthümlich ist, daß die eine von der andern um der gemeinsamen Person willen nur titulum sine re erhalte, Gott Mensch heiße der Mensch Gott, ohne daß die göttliche Natur etwas gemein hätte mit der Menschheit, oder die menschliche mit Gott, im Uebrigen aber jede Natur nur wirkte nach ihrer Art. Vielmehr mache die göttliche Natur die Menschheit mit ihrer Schwäche und ihren Leiden sich zu eigen (propriam) [6]) obwohl die göttliche Natur an und für sich nicht leide; die menschliche aber erhalte die göttlichen Prärogative, die in der Majestät Gottes zusammengefaßt werden, real mitgetheilt. [7]) Das sei nicht zu denken als eine physische Uebergießung, noch als eine Selbstverdopplung der Gottheit in eine mittheilende und eine mitgetheilte: [8]) sondern die-

---

[3]) S. 766, 20. 22. 769, 32.

[4]) S. 766.

[5]) S. 775, 56.

[6]) S. 608, 14.

[7]) S. 773 ff., 762, 4.

[8]) S. 763, 4. 606, 6. 765, 19.

Digitized by Google

selbe einige Majestät, die der Sohn Gottes hat, werde zum Besitz auch der Menschheit auf ihre Weise. Die Trägerin der göttlichen Prädikate bleibt die Gottheit, wie für die menschlichen die Menschheit [9]) und diese Prädikate schreiten nicht aus ihren Subjekten heraus; aber in der hypostatischen Vereinigung und nur in ihr sind sie einander so innig nahe gebracht, daß der einen auch zu Theil wird, was seinen wesentlichen und ursprünglichen Ort in der andern hat und behält. So ist auch die Einheit von Seele und Leib eine lebendige unbeschadet der bleibenden Unterschiede. Das mußte durch diese höchste und unaussprechliche Vereinigung erreicht werden, daß in Christus Gott Mensch sei und der Mensch Gott, was nicht sein könnte, wenn sich die Naturen nur äußerlich und fremd blieben, ohne sich wahrhaft und wirklich etwas mitzutheilen. [10]) Ohne solche Mittheilung göttlicher Eigenschaften an die menschliche Natur, wird S. 607, 11. angedeutet, wäre eine Verehrung des Sohnes der Maria Abgötterei. Ohne sie [11]) könnte der Sohn Gottes im Worte, in den Sacramenten, ja in allen unsern Nöthen nur nach seiner Gottheit auf Erden bei uns sein, seine Menschheit könnte mit seiner Gegenwart bei uns nichts zu thun haben. Wenn aber die Menschheit Jesu uns nicht mehr sollte angehen können, so wäre uns gerade das Allertröstlichste genommen: seine nackte Gottheit müßte uns ein verzehrendes Feuer sein; aber daß er, der Gott ist, uns zugleich ein Mensch ist, tröstet uns; und daß in ihm, der Mensch ist, unsre Natur zu Gottes Rechte erhöhet ist, ist unsre Seligkeit. Aber auch umgekehrt, ohne die Theilnahme der göttlichen Natur an den menschlichen Eigenschaften hätte Christus für uns blos nach seiner menschlichen Natur ge-

---

[9]) S. 777, 62.

[10]) Daß auch die Person des Logos sich mittheilt an die Menschheit und diese also persönlich ist, sagt S. 763, 10: ita naturas unitas esse sentimus ut unicam tantum personam constituant, in qua simul personaliter ambae — unitae sint et subsistant. Zwar sei, sagt später Aeg. Hunnius, die Person als solche unmittheilbar an eine andere Person aber nicht an eine andere Natur.

[11]) S. 786, 87.

Digitized by Google

litten, während unser Glaube ist, daß der Sohn Gottes Mensch ward um leiden zu können und durch das Gewicht seiner Gottheit den Leiden seiner Menschheit ihren unendlichen Werth verlieh. Und in diesem Glauben an eine reale Mittheilung der Eigenschaften lassen sie sich auch nicht stören durch die Einrede: die Menschheit sei wesentlich endlich, umschrieben, creatürlich, daher nur empfänglich für creatürliche, endliche Gaben und Vorzüge, die ihr durch den hl. Geist mitgetheilt werden, dem Grade nach verschieden von den Gaben die der heil. Geist Andern mittheilt. Sondern sie stellen solcher Einrede kühn den Satz entgegen: die menschliche Natur oder Christus nach seiner Menschheit ist fähig (capax) die Allmacht und die andern göttlichen Proprietäten zu erhalten (611, 34. 774, 52 f., 775. 781. 611, 34.); und die das läugnen, werden ausdrücklich verworfen. Das Wesen beider Naturen bleibt dabei unverändert; ihre Unterschiede werden nicht verlöscht, die Menschheit bleibt unter Gott. Jede behält ihre wesentlichen Eigenschaften, und wenn sie auch noch dazu die wesentlichen der andern Natur zu eigen erhält, so erhält sie sie doch nicht so wie sie in der andern sind, nicht als wesentliche, sondern nur durch Mittheilung (S. 777, 61). Als Bild für diese Einheit bei bewahrtem Unterschiede wird noch besonders gebraucht das glühende Eisen in welchem die Glut ist, ohne daß das Eisen verzehrt wird, und welches auch seinerseits die Glut nicht ausschließt.

Christi Homousie mit der Menschheit bleibt der Formula concord. unverrückt stehen; aber mit dem Satze von der capacitas humanae naturae für die göttliche, die in Christus zur Erfüllung geworden ist, stellt sie einen Fundamentalsatz für eine neue aus dem reformatorischen Princip geborene Anthropologie auf und beginnt das, was Luther mit der neuen Sprache und der neuen Menschheit gewollt hatte, weiter auszubilden (780, 69). Von der so gedachten Menschheit Christi wird nun auch gesagt, daß der Sohn Gottes Alles in und mit ihr wie durch sie thue, kraft der persönlichen Einigung (732, 74. 784, 81).

Man sieht von selbst, daß nicht Weniges von Luthers ursprünglichen christologischen Grundgedanken durch Vorstehendes

Digitized by Google

für die lutherische Kirche geborgen worden ist. Die Schwaben und die Niedersachsen haben hiebei Fehler abgelegt die ihnen eigen waren und von einander Gutes eingetauscht. [12]) Aber weit minder befriedigend ist die Lehre der Eintrachtsformel in der concretern Ausbildung dieser Grundgedanken in wichtigen Punkten, durch welche die Concordie als eine voreilig gepflückte Frucht erscheint.

Einmal haben beide Theile eine falsche Nachgiebigkeit gegen einander bewiesen und bessere Erkenntniß, die sie besassen, nicht standhaft genug behauptet. Sie haben zum Theil der Concordie zu lieb Wichtiges fallen lassen und dafür Irrthümliches eingetauscht; zum Theil mit halben, zweideutigen Zugeständnissen sich voreilig befriedigt und so einen vergänglichen Schein von Einstimmigkeit erzeugt, der eines solchen Werkes nicht würdig war. Besonders hat Chemnitz statt seine Lehre von einem wahren Status Exinanitionis zu hüten und darauf zu bestehen, daß der Sohn Gottes nur in so weit als die Wahrheit eines menschlichen Werdens es gestatte, der Menschheit realen Antheil an seiner Majestät gegeben habe, auf seine Lehre von der retractio oder dem ἡσυχάζειν des Logos in Beziehung auf die Menschheit verzichtet. Er hat vielmehr in den Satz eingewilligt, daß die menschliche Natur die göttliche Majestät und alle Eigenschaften der göttlichen nicht erst nach der Auferstehung sondern vom ersten

---

[12]) Chemnitz hat jene capacitas der menschlichen Natur jetzt voller als zuvor anerkannt, ebendamit auch sich über die bloße Passivität der Menschheit als eines Organon für die Gottheit erhoben und zu dem Satze sich zu bekennen vermocht, daß in Christus nicht blos Gott Mensch, sondern auch dieser Mensch Gott sei; daß die Menschheit göttliche, unerschaffene Eigenschaften oder Gaben wirklich haben könne. Die Schwaben aber haben ihre Lehre von einer doppelten Gottheit des Sohnes (779, 60), von einer physica transfusio (777, 62, 63) oder exaequatio (768, 28) der wesentlichen Eigenschaften fallen gelassen und den Unterschied in der Einheit bestimmter als zuvor anerkannt. Sie lassen es gelten, daß Christus nach der Menschheit unter Gott sei (777, 61) und die Endlichkeit, Umschriebenheit ihr wesentlich zukomme (S. 763, 19) ja auch jetzt noch Christus local irgendwo sei (S. 611, 33).

Digitized by Google

Augenblick ihres Daseins an durch die Unio personalis besessen habe (764, 13). Er ließ sich gefallen, daß schon Christi Empfängniß, Erhöhung zur Rechten Gottes (Himmelfahrt) 608, 15. und die spätere Himmelfahrt nichts sei, als Ablegung der forma servilis 767, 26. die Person selbst also schon von Anfang an, wenn auch verborgen, fertig und vollendet gewesen sei. Seine frühere Lehre von einem Ruhen des Logos in Bezug auf die Menschheit verwandelt er jetzt in ein Ruhen und Verdecktsein der von Anfang vollendeten, im höchsten Besitz z. B. des Wissens befindlichen Menschheit [13]) (S. 779, 65). Er gab den Schwaben eine omnipraesentia generalis der Menschheit Christi zu [14]); ja, was das Folgenschwerste war, er ließ es sich gefallen, daß ihm die Schwaben so zu sagen in der letzten Stunde fast alle Concessionen, die sie ihm zu Gunsten seiner hypothetischen Allgegenwart oder vielmehr seiner Multipräsenz gemacht zu haben schienen, mit Einem Schlage wieder durch Luthers Autorität entrissen, indem sie es durchsetzten, daß aus Luthers Schriften von der Zeit des Streites eine Reihe der stärksten Stellen wörtlich in die Concordienformel eingerückt wurden; Stellen welche aufs Entschiedenste die omnipraesentia absoluta, verfechten, und sie aus der Unio hypostatica ableiten, vermöge deren nirgends der Sohn Gottes sein dürfe wo nicht auch die Menschheit sei, und da mit dieser Unio hypostatica die Menschheit Christi wird, so war damit sogar eine Allenthalbenheit Christi selbst für den Stand der Exinanitio gegeben. [15]) Aber auch die Schwaben ließen sich Mehreres zum Schaden der Sache entreissen. [16]) Man war über eine Reihe wichtiger Fragen noch

---

[13]) Er willigt selbst in den Satz ein, daß diese Majestät, in deren Besitz die Menschheit war, sich schon im Mutterleibe durch das Wunder der Geburt bei verschlossen bleibendem Leib der Maria bethätigt habe. S. 767, 24.

[14]) S. 608, 16.

[15]) S. 784 ff.

[16]) So den Satz, daß die göttlichen Eigenschaften nicht blos supra sondern auch contra naturam humanam seien, und daß sie sie nie auch nach der Unio in se habe S. 762, 4. 773, 50. 775, 54. 606, 7. 8.

Digitized by Google

nicht zur wirklichen Einigung gediehen; und da nun gleichwohl eine Eintracht um jeden Preis sollte zur Erscheinung gebracht werden, so schlug man das falsche Unionsverfahren ein, welches Concessionen mit Gegenconcessionen abwechseln läßt, und nach Formeln greift, welche beide Theile, wenn auch in sehr verschiedenem Sinn sich glauben gefallen lassen zu können, und wovon dann die Folge Halbheiten sind, welche durch ihre Zusammenfügung heterogener Stücke aus verschiedenen christologischen Systemen nicht blos an das Bild der Formula concord. von den zwei Brettern erinnern sondern auch wirkliche Widersprüche enthalten.

Solche stehen gebliebene Widersprüche sind besonders sichtbar in Betreff des Status Exinanitionis. Chemnitz opferte seine Darstellungsweise, weil doch (S. 608, 16) ein wahres Fortschreiten (proficere) von den Schwaben zugestanden wurde. [17]) Ja er gab zu, die Erhöhung sei nichts als Ablegung der Knechtsgestalt, mithin Alles schon fertig in ihm von Mutterleibe an; der Stand der Niedrigkeit habe nur in dem Verbergen und in dem geheimen Besitz der göttlichen Majestät bestanden. Damit ist also eine geheime Allwissenheit seiner Menschheit während sie lernte, eine geheime Allgegenwart derselben, während sie von einem Ort zum andern gieng, eine geheime Allmacht in Mutterleibe behauptet. [18]) Aehnlich, was die Ubiquität angeht, wollte zwar Chemnitz eine blos hypothetische Ubiquität zugeben, und setzte es durch, daß häufig erklärt ward: Christus könne nach seiner Menschheit in freiem Ermessen sein wo er wolle, [19])

---

was Alles gegen ihre Lehre von der capacitas humanae naturae einen Widerspruch bildet.

[17]) S. 608, 16. Jam omnia novit, was für ihn in sich schloß: in der Exinanitio non omnia novit. Auch 767, 26. bekennen sich die Schwaben zu einer wahren Exaltatio nach der Auferstehung, ja sie sagen, er sei erst ad plenam possessionem et usurpationem erectus 774, 51.

[18]) S. 782, 75. Die Agnoeten werden ohne Weiteres verworfen. Die Exinanitio ist theilweiser Nichtgebrauch oder auch Verbergung (geheimer Gebrauch?) der göttlichen Majestät, die die Menschheit hatte.

[19]) S. 766, 24. 778, 64. 779, 66. 781, 71. Was schlechthin nothwendig ist, scheint nicht mehr dem freien Willen zugeschrieben werden zu können.

Digitized by Google

auch an mehreren Orten zugleich; aber nirgends hat er eine Verwerfung der Meinung durchgesetzt, die Ubiquität sei als absolute und nothwendige mit der Unio personalis gegeben. Im Gegentheil lehrt ja die Formula concord. eine faktische omnipraesentia generalis Christi,[20]) und Chemnitz hat in eine Begründung der Raumfreiheit Christi, die er wollte, durch die Unio personalis eingewilligt, durch welche vielmehr die nothwendige Ubiquität der Menschheit, wo irgend der Logos sei, [21]) sich unerbittlich ergab. Denn die Unio personalis, heißt es, könne nicht gedacht werden ohne die Communic. idd., diese aber schließt sofort die Majestät (welche alle göttlichen Prärogative umfaßt) für die Menschheit in sich. Vollends ward Chemnitz völlig aus dem Felde geschlagen und die absolute Ubiquität festgestellt durch die Auszüge aus Luther, denen er sich nicht zu widersetzen wagte. [22]) Kein Wunder, daß unter den Verfertigern der Concordie bald nach deren Publication Streit entstand. [23]) Die Schwaben behaupteten, ihre Ubiquitätslehre sei Kirchenlehre geworden; die Niederdeutschen läugneten es. Die Erfurter Apologie wollte nicht recht verfangen; Chemnitz selbst unterzeichnete die Formula concord. mit dem Zusatz, daß er sie in dem Sinn der niedersächsischen Confession annehme (also ohne die absolute Ubiquität). Seine Freude hatte sich bedeutend abgekühlt, als das Werk nun fertig dastand, zumal sich daran sofort eine Menge heftiger Kämpfe innerhalb und ausserhalb der lutherischen Kirche anschloß, [24]) selbst der Hauptgönner Herzog Julius sich von demselben lossagte, und in seinen Landen die Einführung verbot.

Mit der geschilderten Zusammenschweißung des schwäbischen

---

[20]) S. 608, 16.

[21]) Des Logos Allgegenwart ist als ein nothwendiges Ueberallsein gedacht, als ein Erfüllen aller Dinge S. 763, 9. 768, 28. 780, 68. 606, 7.

[22]) Chemnitz hatte sich täuschen lassen, durch die Formeln (Anm. 19.) „potuit", „liberrime" u. s. w. welche die Schwaben gelten ließen, weil, was Einer nach physischer Nothwendigkeit sein muß und ist, ihm freilich auch möglich ist!

[23]) Planck l. c. B. X, 757 ff. 678 f. 795–799.

[24]) Planck l. c. 690.

Digitized by Google

und des Chemnitz'schen Lehrbegriffes hängt es nach dem Bisherigen zusammen, daß die Formula concord. für die Einheit der Person einerseits zu viel andrerseits zu wenig thut.

a. Da vom ersten Moment der Unio und durch diese selbst eine Mittheilung gegeben sein soll, welche die ganze göttliche Majestät in sich schließt, so ist ein so absolut beschleunigter Proceß der Vergottung der Menschheit von einer monophysitischen Vereinerleiung oder Verwandlung kaum zu unterscheiden, mag nun von einem aktuellen Gebrauch der göttlichen Prärogative oder nur von deren Besitz geredet werden. Denn auch im letzteren Falle waren sie von Anfang schon fertige vollendete Eigenschaften der menschlichen Natur, die dadurch in ihrem Wesen gestört war, zu dem eine allmählige Entwicklung gehört. Christi menschlicher Wille gieng so nur scheinbar in einen Kampf ein; seine Heiligkeit und sein Gehorsam war ein von Anfang an Fertiges. Wie soll man ferner sich eine fertige Allwissenheit seiner Menschheit als bloßen ruhenden Besitz vorstellen, da doch die Allwissenheit wenn sie da ist, nicht kann nicht gebraucht werden, indem man sich ihres Gebrauches nicht enthalten noch bewirken kann, daß man etwas nicht weiß, was man weiß. [25]) Ohnehin bringt der abwechselnde Gebrauch und Nichtgebrauch der göttlichen Eigenschaften, welche fertiger Besitz der Menschheit sein sollen, etwas Unstetes, Willkürliches, Phantastisches in Jesu Leben. Endlich will die Theorie der Formula concord. davon nichts wissen, daß die göttliche Natur je während die menschliche ruhte sich des Gebrauches ihrer göttlichen Eigenschaften enthalten habe. [26]) Also kommt die Formula concord. doch dabei an, daß während des irdischen Lebens Christi das gesammte Leben des Logos noch nicht gemeinsam gewesen sei mit dem Leben Jesu, während sie doch aus der Unio personalis das Gegentheil auf Kosten der Menschheit hatte ableiten wollen. Ja, wenn auch nur die Person des Logos von Anfang ganz und vollständig die Person dieses Menschen gewesen wäre, so

[25]) Das Negirenwollen solchen Wissens wäre an ihm selbst wieder Setzung.

[26]) S. 612, XX. 773, 49. 781, 71.

Digitized by Google

müßte, da diese Person alles weiß, das Lernen der Menschheit Schein gewesen sein.

b. Aber die Formula Concord. thut auch wieder zu wenig für die Einheit. Die Schwaben hatten vor Allem daran gearbeitet, die Naturenvereinigung festzustellen, und dabei sich allerdings dem Monophysitismus genähert, wogegen Chemnitz mit Recht sich erklärte. Sie ließen es sich nun selbst gefallen, daß die communic. idd. oder communio naturarum aus der Unio hypostatica abgeleitet ward, nicht aber diese als das Resultat der ersteren galt. Aber bei dem löblichen Bestreben, die Naturen unterschieden zu halten, kam man in Beziehung auf den Hauptpunkt, die Mittheilung, in ein sichtliches Schwanken. Um dem Monophysitismus zu steuern, hieß es: die menschliche Natur erhält die Eigenschaften nicht als wesentliche, in ihr selbst seiende, sondern sie bleiben ewig nur der göttlichen eigen; und so sieht man nicht daß die menschliche wirklich etwas zu eigen erhalten hat, in dessen Kraft sie walten kann, was besonders bedenklich wird, wenn hienach auch die Persona nicht wirklich der Menschheit eignen soll, sondern nur Sache des Logos bleibt. Denn die Menschheit bleibt dann nur bestimmbares Organon. Bald aber, wenn es darauf ankömmt, zu beschreiben, wie innig durch die Unio die gottmenschliche Lebenseinheit geworden sei, wird aufs Stärkste gesagt, daß Alles gemeinsam, daß wirklich die Menschheit zu Gottes Rechten erhöhet sei, daß sie alle göttlichen Prädikate als eigne erhalten habe, ja daß durch die Communic. idd. eine Einigung der Naturen bewirkt sei (ἕνωσις, κοινωνία). Daran schließt sich auch ein Schwanken über das Wesentliche der beiden Naturen. Denn gegen den Vorwurf des Monophysitismus wird geredet, als ob mit der Commun. idd. doch das Wesentliche in beiden Naturen, oder ihre Substanz nicht mitgetheilt wäre; wenn dagegen gezeigt werden will, wie viel für die Einheit durch die Commun. idd. geleistet werde, wird so gesprochen, daß man ja nicht glauben soll, das Wesentliche der Naturen bleibe sich fremd und unmittheilbar.[27]) Vielmehr wird da in der Mittheilung der

[27]) Es ist daher der häufige Einwurf: die luther. Lehre in der Formula

Digitized by Google

Eigenschaften eine Einigung dessen erblickt, was in den Naturen das Wesentliche sei.

Dieses allen Gewinn wieder in Frage stellenden Schwankens darüber, ob die Menschheit das Göttliche wirklich zu eigen erhalte oder nicht; ob ferner die Menschheit und Gottheit wirklich in Demjenigen geeinigt seien, was in beiden das Wesentliche und nicht blos accidentell ist, hätte man nur dann sich ohne Monophysitismus entschlagen können, wenn man, wozu die Schwaben einen freilich nur unvollkommenen Ansatz machten, es erreicht hätte, gerade in Demjenigen, was wesentlich und ewig Gott und die Menschheit unterscheidet, zugleich den Punkt zu erkennen, durch den beide wesentlich auf einander als zusammengehörig bezogen sind. Von der Menschheit war nach der göttlichen Idee von ihr, die in Christus verwirklicht ist, der Begriff zu fassen, wornach sie gar nicht vollständig und wahr gedacht ist, wenn nicht dasjenige was sie ewig von Gott unterscheidet sie auch ihrerseits mit Gott verbindet, nemlich daß sie bloße Empfänglichkeit, aber für Gott selbst ist; gleichwie auch umgekehrt Dasjenige was Gott ewig von der Menschheit, auch in Christo unterscheidet, nemlich daß er die wesentliche und schöpferische Liebe ist, ihn mit der Menschheit nach seinem eigenen wahren Begriff — der Liebe vereinigt. Damit wäre das Chemnitzsche contra naturam, das die Schwaben inconsequent sich aufreden ließen, beseitigt gewesen, wie der immer wiederkehrende gerechte Vorwurf: daß man in der Comm. idd. es wage, das was man in Gott zu seinem Wesen rechne (seine ganze Majestät) zu einem Accidens des Menschen zu machen; was dann doch der Mensch-

concord. reisse die Eigenschaften von den Substanzen los und behandle sie als mittheilbar, diese aber nicht, während doch die Eigenschaften nur die Lebendigkeit der Naturen selbst sind, nur theilweise zutreffend, nemlich für ihre Sätze gegenüber von dem Monophysitismus. Denn was das Neue und Hauptsächliche im Streben der Formula concord. anlangt, so konnte es gar nicht in ihrem Interesse liegen, die Eigenschaften von den Substanzen so gesondert zu denken, daß sich statt der überbrückten Kluft nur eine neue aufthat.

Digitized by Google

heit nicht wirklich innerlich zu gut kommt, indem es blos eine Art von donum superadditum an sie bleibt. Dieser neue, höhere Begriff von Gott und von der Menschheit, wornach sie auf einander innerlich und wesentlich bezogen sind und hinweisen, und so gerade auch durch ihr Unterscheidendes eine innere Verbindung und gleichsam ein Verlangen nach einander haben in herablassender und aufsteigender Liebe, war es, wornach Luthern verlangte. Andererseits wird aber auch zu gestehen sein, daß, selbst wenn die verfrühte Entscheidung und Fixirung des Processes durch die Formula concord. nicht eingetreten wäre, sehr zu bezweifeln bleibt, ob eine Fortsetzung des Kampfes zwischen der niederdeutschen und oberdeutschen Christologie schon damals hätte fruchtbar sein können. Es gehörten dazu neue, weitere Voraussetzungen, die beiden Theilen noch fehlten; so, um nur Eines zu nennen, der klare Blick in das was zur Idee des Menschen gehört, die Erkenntniß ihrer ethischen Anlage und der ethischen Gesetze ihres Werdens, die Einsicht, daß solches ethische Werden nicht etwa mit den erst durch Sünde gegebenen Unvollkommenheiten zusammenhänge, (die ebendaher von dem Gottmenschen möglichst eilig durch die Unio und ihre beschleunigten Wirkungen müsse weggenommen werden), sondern daß darin auch ein wesentliches Stück der Offenbarung seiner Liebe und des in Christus gegebenen Heilsgutes zu sehen sei. [28]) Diese Vorfragen sind nicht blos specifisch theologischer, sondern auch allgemeiner philosophischer Art. Eine vom Geiste des Protestantismus getränkte Philosophie war aber noch nicht geboren.

[28]) Ein paralleler Gegensatz wie der zwischen den Schwaben und der Exinanitio des Chemnitz ist der anthropologische: War Adam schon Anfangs schlechthin heilig und vollkommen, oder nur rein und auf dem geraden Wege dazu? Die Apologie läßt beides offen: die Formula concord. neigt sich schon zum Ersteren.

Digitized by Google

Zweiter Abschnitt.

Die reformirte Christologie.

Calvin nimmt auch in der Christologie in Vergleich mit Zwingli eine der lutherischen befreundetere Stellung ein. [1]) Es ist ein gemeinsames, intensiveres religiöses Interesse was ihn mit dem Kern lutherischer Christologie inniger verbindet. Wir bedurften eines Mittlers, sagt er, der an Gott reichte, wie an uns, damit wir durch ihn mit Gott vereinigt würden. Denn selbst wenn der Mensch nicht fiel, war des Menschen Stand so niedrig, daß er nicht hätte zu Gott dringen und emporsteigen können. [2]) Was wäre vollends aus dem in das sündliche Verderben gefallenen Menschen geworden, wenn nicht der himmlische Rathschluß der Menschwerdung des Sohnes unser Heil bedacht hätte? Dieser hatte die zusammengebrochene Welt herzustellen, aus Kindern der Menschen Kinder Gottes und Brüder von sich zu machen. Er kam aber auch um Erlöser zu sein (Redemptor). Denn wer konnte den Tod verschlingen als das Leben? Oder die Sünde überwinden und die Mächte der Luft und der Welt, als die Gerechtigkeit und die Kraft Gottes? Es mußte aber auch Behufs der Versöhnung der Mensch, der durch Ungehorsam Verlorne, einen Gehorsam entgegensetzen, Gottes Gericht genugthun und die Sündenstrafe bezahlen. So trat denn

---

[1]) Daher die lutherischen Dogmatiker sec. 17. sich häufig auf ihn berufen gegen reformirte Theologen.

[2]) J. Calvini Instit. relig. christ. ed. Tholuck. L. II, c. 12—17. c. 12, 1: Quamvis ab omni labe integer stetisset homo, humilior tamen erat ejus conditio, quam ut sine Mediatore ad Deum penetraret.

Digitized by Google

der wahre Mensch hervor, unser Herr, zog Adams Person und Namen an, um einzutreten in unsre Stelle vor dem Vater, und seine uns gemeinschaftliche Natur ist das Pfand unserer Gemeinschaft mit Gott geworden. [3])

Dieses religiöse Interesse an der Christologie befreundet ihn nun auch mehr mit der lutherischen Communic. idd., als manche Andere, (L. II, c. 14). Zwar ist eine von Gott aus construirende Speculation überhaupt nicht in Calvins Art, auch fehlt ihm die intuitive Glaubensmystik Luthers. Es ist nur das geeinigte Bedürfniß des Bewußtseins der Erlösung und des Verstandes, das ihn überall von unten zu Gott aufsteigen und nicht eher ruhen läßt, als bis er im göttlichen Rathschluß die zeitliche Heilsgeschichte geborgen hat (c. 12, 1.); aber alles progressive Verfahren ist für ihn zum Voraus durch die Art abgeschnitten, wie er zu oberst die göttliche Freiheit, die Alles ihretwegen thut (c. 14, 2) auffaßt. Es lebt in ihm mehr die ernste Demuth und Beugung vor Gott, die gewissenhafte Ehrfurcht vor Gottes Geheimnissen, als die Lust des Kindes, in die Liebesgeheimnisse, ja in das Herz des Vaters zu schauen. Aber doch ist ihm die Communic. idd. nicht ein bloßer Tropus. Die Macht, Sünden zu vergeben, sagt er, zu erwecken welche er will, Gerechtigkeit, Heiligkeit und Leben mitzutheilen, kam weder einzig der Gottheit noch allein der Menschheit Christi zu, sondern beiden zugleich (c. 14, 3). Aber dasselbe religiöse Interesse und noch mehr die Schärfe seines unterscheidenden Verstandes forderte nicht blos strenge Festhaltung des Unterschiedes zwischen Gott und dem Menschen, sondern ebendeßhalb auch die volle Wirklichkeit seiner Menschheit und ihrer Entwicklung. Daher ist er der Christologie welche bald die Schwaben vertraten zumal für die Zeit der Exinanitio scharf entgegengesetzt. [4]) Ferner

---

[3]) l. c. §. 3: Quum denique mortem nec solus Deus sentire, nec solus homo superare posset, humanam naturam cum divina sociavit, ut alterius imbecillitatem morti subjiceret ad expianda peccata, alterius virtute — nobis victoriam acquireret.

[4]) Defensio sanae et orthod. doctrinae de Sacr. Opp. VIII, 658 ff. v.

Digitized by Google

ist er derjenige unter den Reformatoren, der auf die menschliche Seele Christi besonderes Gewicht legt, was sich unter Anderem darin zeigt, daß er auch die innere Seite zu den leiblichen Leiden, das Tragen der Höllenstrafen in unsichtbarem Seelenleiden am Kreuz als einen besonderen, wichtigen Glaubensartikel hervorhebt. Er findet ihn auch von der Kirche bekannt, indem er den Artikel von der Höllenfahrt hieher zieht. [5]) In gleichem Interesse hat er ausführlich die mennonitische Christologie widerlegt (II, 13) welche die volle Wirklichkeit seiner Menschheit aufhob, besonders aber den Servede bekämpft, der den Unterschied zwischen Gott und dem Menschen pantheistisch vermischte; andrerseits aber auch den Stancarus wie den Andr. Osiander (II, 12, 4—7) die gegen seinen Canon verstießen: der Schlüssel des christologischen Verständnisses liege darin, daß, was des Mittlers Amt angeht, weder blos auf die Gottheit noch blos auf die Menschheit bezogen werde. [6])

Im Ganzen zeigt aber Calvin in diesem Dogma keine nahmhafte Produktivität. Er bleibt mehr dabei stehen, Abwege

---

J. 1554. Christi Leib ist nicht immensum, sondern an einem Ort. Noch schärfer Inst. L. IV, 17. 30.

[5]) c. 16, 8—10. Johann Aepin in Hamburg unterscheidet sich von Calvin dadurch, daß er das genugthuende Tragen der Höllenstrafen in der Hölle selbst an Christi Seele vor sich gehen lassen wollte (wie 1524 auch Luther), unter Berufung auf Ps. 16. 68. Apg. 2, 24. Auch dem Aepin kam es darauf an, daß der ganze Mensch nach Seele und Leib für uns litt. Vgl. seinen Comment. in Ps. 16. vom Jahr 1544 und seine Enarratio Ps. 68. Planck V, 1. 252 ff. Auch Flacius theilte seine Ansicht. Die Formula concord. 613. 788. will nicht entscheiden, ob die Höllenfahrt zur Exinanitio oder Exaltatio gehöre; nur daß Christi Sieg über die Hölle feststehe. Auch wird das Hinabsteigen der tota persona Christi (mit dem Leibe?) in die Hölle gelehrt. Nach dem römischen Katechismus hat Christus die Seelen der Väter aus dem Limbus Patrum erlöst.

[6]) c. 14, 3. cf. Calv. Ep. ad Polonos adv. Stancarum, u. s. Defensio orthod. fidei sacrae Trin. adv. prodigiosos errores Mich. Serveti Hispani.

Digitized by Google

abzuschneiden, als das Problem selbst zu fördern, oder auf die schwereren Fragen sich einzulassen und in den Irrthümern das berechtigte Moment aufzusuchen. Er scheint ein näheres Verständniß der Christologie für unmöglich zu halten, und bleibt in ängstlicher Vorsicht lieber bei dem hergebrachten Typus des Chalcedonense stehen, als daß er sich die Schwierigkeiten davon eingestände, eine Unio personalis Gottes und des Menschen, der nicht blos ὄργανον und Tempel sein soll, mit den hergebrachten Begriffen zu reimen. Er hat auch kein Bedürfniß, in das Geheimniß, in das die Engel gelüstet hinabzuschauen, tiefere Blicke zu thun und den Andr. Osiander weiß er nur mit strengem Wort abzuweisen, wobei es ihm aber nicht ohne Widersprüche mit sich selbst abläuft. [7]) Und doch wäre für ihn ein besonderes Bedürfniß gewesen, Osianders Gedanken anerkennend richtiger auszubilden. Denn seinem Scharfsinn konnte nicht entgehen, daß von der Prädestinationslehre her für eine folgerechte Christologie die ernstesten Gefahren drohten, wenn Christus blos als Mittel nicht auch als Selbstzweck gedacht war. Sein christliches Bewußtsein sagte ihm, daß wir in Christus den Erwerber unseres Heils, eine nicht blos scheinbare Heilscausalität die etwa nur Durchgangspunkt oder Offenbarungsmittel des in sich mit der Sünde ewig versöhnten Gottes sei, zu sehen haben. Er hat sich mit dieser Frage ernstlich beschäftigt, und kommt zu der Antwort (c. 17): daß Christus ein subalternes Mittel des Heiles

---

[7]) c. 12, 1. (s. o.) hatte er selbst doch gesagt: eines Mediator bedürfen wir auch ohne Sünde. Indem er nun später meint, nur tadelnd sich gegen Osiander verhalten zu müssen, kommt er folgerecht dahin, daß ihm Christus, nachdem das Werk des Mediator vollbracht ist, zu einer müßigen Person wird; und die Menschheit Christi keine Bedeutung mehr für ihn hat (vgl. c. 14, 3). Indem er ferner gegen Osiander behauptet, die Gottheit des Sohnes sei das Haupt der Engel und Adams Urbild, kommt er ins Gedränge mit dem was er vorher gelehrt hatte: daß die Engel nicht erlösen konnten, weil sie selbst eines Hauptes bedurften, per cujus nexum solide et indistracte Deo suo cohaererent (c. 12, 1). Christus hat ihm medium gradum als legatus Dei bis zu der Zeit der Vollendung 1 Cor. 15. (c. 14, 3).

Digitized by Google

sei. Der Rathschluß des Heils sei aber nicht anders als so gefaßt, daß Christus das Heil erwürbe. Sonach will er allerdings Christus eine wesentliche Stellung als Heilscausalität geben. Aber er kann das nicht folgerecht durchführen, wenn Christus nur um der Sünde willen da ist. Die Prädestination und die göttliche Allmacht umfängt Christum so fern er nur Mittel sein soll so unmittelbar, daß der Heilserwerb Christi doch eigentlich wieder nur That Gottes selbst ist, also Gott sich selbst bezahlt und die gottmenschliche Heilscausalität zum Scheine wird. Das würde erst damit sich bessern, wenn er Christi wesentliche Beziehung zur Menschheit wie zu Gott mit Osiander anerkennend, sagen wollte: die Satisfaction ist nicht ein Schein; denn Christus, der eine wesentliche und auch von der Sünde unabhängige Bedeutung hat und auch Selbstzweck ist, war zunächst nur die persönliche gottgegebene Möglichkeit der Versöhnung; die objektive Wirklichkeit aber (in der die Möglichkeit unseres Bewußtseins der Versöhnung ligt) hat er bewirkt nicht durch ein menschliches Verdienst ohne Gott, aber in ernstem Ringen und gottmenschlichem Kämpfen. [8])

Wenn Calvin's Lehre sich noch im Unbestimmteren hielt, und namentlich nicht genau angab, ob die reale Mittheilung sich nur auf die Person beziehe, oder auch auf die Naturen, so mußte der um 1560 beginnende Ubiquitätsstreit um seiner Verbindung mit dem Dogma vom heil. Abendmahl willen die Wirkung haben, daß auch die Reformirten eine bestimmtere christologische Stellung einnahmen. Das geschah durch die oben genannten Schriften Bezas, P. Martyrs, H. Bullingers u. A. Ihre gemeinsame Lehre ist niedergelegt in den fast allgemein bei den Reformirten anerkannten beiden Bekenntnissen: dem Heidelberger Katechismus von Z. Ursinus und Kaspar Olevian, und in der Confessio helvetica von 1566, von

[8]) Dahin zielt c. 17 deutlich genug; aber die gottgegebene Möglichkeit und die Wirklichkeit der Versöhnung vermag er nicht bestimmt auseinanderzuhalten, weil er Christus nur als Mittel auffassen will. So droht aber seine Causalität doketisch statt heilerwerbend zu werden.

Digitized by Google

H. Bullinger, Beza u. A. [9]) Die letztere bekennt sich ausdrücklich zu den Schlüssen der vier ersten ökumenischen Concilien (auch dem Ephesinischen), zum Athanasianischen und apostolischen Symbolum, und verwirft ausser den Doketen und Ebjoniten auch den Nestorianismus, Eutychianismus, Monophysitismus und Monotheletismus. In dem Einen Christus sind und bleiben zwei Naturen oder Substanzen; weil sie in ihm vereint sind, so kann gesagt werden, daß der Herr der Herrlichkeit gekreuzigt ist. Die Communic. idiomatum ist nach altem Brauch der Kirche zur Erklärung scheinbar widersprechender Schriftaussagen (also nicht als ein besonderer Lehrartikel) zu brauchen. Christus ist jetzt erhoben in den höchsten Himmel zur Rechten des Vaters. [10]) Schon eigenthümlicher ist der Heid. Kat. Wie Calvin das Werk Christi unter den Gesichtspunkt des dreifachen Amtes gestellt hatte, so geschieht das auch hier, unter Beziehung auf die Salbung Christi mit dem heil. Geist. [11]) Den auf uns lastenden Fluch hat er an dem verfluchten Holz tragen müssen und am Kreuze hangend die Höllenqualen erlitten (Q. 39. 40. 44.) worin seine Höllenfahrt bestand. Obwohl gen Himmel gestiegen und nach seiner Menschheit jetzt abwesend von der Erde, ist er doch nach seiner Gottheit, Majestät, Gnade und Geist immerdar

---

[9]) Augusti Corpus libr. symb. qui in ecclesia Reform. auctor. publ. obtinuerunt. S. 25—31. c. 12; Catechesis Heidelberg. Q. 29—52.

[10]) S. 28: ad dextram Dei patris, quae etsi et gloriae majestatisque consortium aequale significet, accipitur tamen et pro loco certo Joh. 14, 2. Act. 3, 21 „Oportet Christum coelum suscipere“ etc. Verworfen wird S. 27: Christum secundum humanam naturam adhuc esse in hoc mundo adeoque esse ubique. Aehnlich schon das Wahrhafte Bekenntniß der Diener Christi zu Zürich 1545. Die Conf. Belg. 19. Gall. 15 bleiben bei dem positiven Bekenntniß wirklicher, bleibender Menschheit stehen. Die schottische (Art. 6—11.) hat am meisten christologischen Gehalt. Die räumliche Trennung hindere nicht die Gemeinschaft mit dem Haupt, das nicht der Logos sondern der Gottmensch ist. Vgl. Art. 21. mit 8.

[11]) Vgl. Catech. Genev. l. c. S. 470 f., welcher S. 472 die unctio schon bestimmter auch auf die Geburt Christi bezieht. Nach S. 476 hat Christus dadurch seine Seelenleiden haben können, daß paulisper delitescebat ejus divinitas h. e. vim suam non exercebat.

Digitized by Google

bei uns; [12]) und obwohl seine Menschheit nicht überall ist, wo seine Gottheit, so sind doch seine beiden Naturen deßhalb nicht auseinander gerissen. Nam cum divinitas comprehendi non queat, et omni loco praesens sit, necessario consequitur, esse eam quidem extra naturam humanam, quam assumsit, sed nihilominus tamen esse in eadem, eique personaliter unitam manere (Q. 48). Er ist und bleibt das Haupt, das uns seine Glieder zu sich zieht. (Q. 45. 49 ff.)

Man sieht hieraus, eine neue christol. Anschauung vertreten die reformirten Kirchen nicht; sie stehen auf dem altkirchlichen Boden des Chalc., und wollen ihn gegen Secten jeder Art behaupten. Dabei stehen sie aber derjenigen mittelalterlichen Reihe, die in der römischen Kirche die herrschendere wurde, fremder indem sie vielmehr die volle Wirklichkeit der Menschheit Christi betonen. Mit der römischen Kirche aber [13]) treten sie der Ubiquitätslehre entgegen, von der sie eine Ausgleichung der Naturen fürchten. [14]) Weit bedeutender für die Geschichte der Christologie, als die angeführten Lehrsätze der reformirten Kirchen ist die Arbeit der reformirten Theologen vor und nach der Eintrachtsformel.

Es ist unbestreitbar, daß die reformirte christologische Literatur, die um die Zeit der Concordienformel ihren Blüthepunkt erreicht, durch Geist, Scharfsinn, Gelehrsamkeit und philosophische Bildung der lutherischen Theologie vollkommen ebenbürtig, ja in manchen Beziehungen überlegen ist. Was die Reformirten dieser Zeit besonders antreibt, mit aller Kraft des Scharfsinns sich diesem Dogma zuzuwenden, das ist der Wunsch, das Verhältniß

---

[12]) Der Catech. Genev. sagt: Christus von der Erde wirklich scheidend ist doch bei uns durch die Kraft, die von seiner verklärten Person ausströmt. S. 478.

[13]) Turrianus, Busäus, Bellarmin und andere Sprecher der römischen Kirche stimmen hier den Reformirten als Vertretern der alten rechten Lehre bei, was freilich ein zweideutiges Lob war, wenn doch ein Fortschritt noch nothwendig ist.

[14]) Die ref. Hauptsymbole tadeln nur diese, nicht die lutherische Christologie überhaupt.

Digitized by Google

der Confessionen in dem Friedensstande, den die älteren lutherischen Bekenntnisse noch behaupten, zu erhalten. Denn die Christologie bildet in diesen noch keinen Streitpunkt. [15]) Bei den ausgezeichnetsten dieser Männer haben wir etwas zu verweilen. Sie sind ausser Theodor Beza und Lambert Danäus der edle, maaßvolle und geistreiche Antonius Sadeel und Zach. Ursinus. [16])

---

[15]) Vgl. De Libro Concordiae Admonitio christiana Neostad. 1581. c. 4. 5. Ein Aehnliches wird hier auch für den Calvinismus in Beziehung auf den zehnten Artikel der Augsb. Conf. v. 1530 nachzuweisen versucht. Die Prädestinationslehre kommt den Reformirten dieser Zeit als Differenzpunkt noch so gut wie gar nicht in Betracht, (zumal die Conc. Formel sich zu Luthers Schrift de servo arbitrio bekennt), sondern nur die Artikel de persona Christi und de Coena sacra.

[16]) Von Beza gehören hieher seine Epistolae; seine Quaestiones et responsa, sowie seine Schriften aus Anlaß des Mömpelgarter Gesprächs mit J. Andreä, und seine Refutatio dogmatis de ficticia carnis Chr. omnipotentia.

Von Danäus besonders: Examen Libri de duabus in Christo naturis a M. Kemnitio conscripti Genev. 1581. Ferner seine Apologia ad Jac. Andreae und seine Isagoge Christiana, Genev. 1591. Von A. Sadeel: De veritate humanae naturae Christi 1585; in seinen Opp. Genev. 1592. Sodann De Libro Concordiae Admonitio christiana, Neostad. 1581, woran sich die Defensio Admonitionis Neost. contra Apologiae Erfordensis (von Selnekker, Chemnitz und T. Kirchner) sophismata, ab aliquot studiosis Theol. in schola Neostad. 1584 unter Antheil des Ursinus schloß. Ursinus hat auch ein Compendium doctrinae christ. 1584 und eine Explicatio Catechetica geschrieben, Zanchius de nativitate Dei sowie eine Disputation De praedicamentis post unionem. Zu den Bremer reformirten Theologen, die den Streit mit den Württembergern fortführten, kamen noch die Anhaltischen Theologen, besonders Amling, mit welchen Adam Crato, Tim. Kirchner sowie die Helmstädter Daniel Hoffmann und Til. Heßhus im Streit lagen. Von Späteren sind ferner zu nennen: die Herborner, namentlich Piscator und Martini; die Heidelberger D. Pareus Methodus contra Ubiquitarios und Barth. Coppenius de Mysterio Immanuelis 1620,

Digitized by Google

Sie beschweren sich vor Allem bitter über die ungetreue Relation der reformirten Ansicht in der Formula concord. (was auch zum Theil die Erfurter Apologie des Concordienbuchs zugeben mußte) und bei den lutherischen Polemikern. Diese Angriffe lauteten: Gott habe mit der Menschheit Christi nach den Reformirten nichts real gemein; beide Naturen theilen einander nichts mit und verhalten sich nur mechanisch zu einander, was zu nestorianischer Trennung in zwei Personen führe. Da gehe dann das Leiden Christi die göttliche Natur nichts an, die menschliche aber, weil sie nicht Antheil habe an göttlichen Prädikaten, habe — eingeschlossen im Himmel, mit uns nichts zu schaffen; die göttliche Natur thue überall alle ihre Werke nicht in und mit der menschlichen, diese habe keine Gemeinschaft mit der göttlichen Allmacht, keine vollkommene Erkenntniß Gottes oder von dem was ist war und sein wird, sondern sie habe nur das zum Gericht erforderliche Wissen; kurz sie schreibe Christus nach seiner Menschheit nichts Uebernatürliches zu. Die Anbetung Christi nach seiner Menschheit sei ihr Abgötterei, nach dem Satz: finitum non est capax infiniti. Damit werde aber Arianismus angebahnt, weil solche Verlassenheit der Menschheit von göttlichen Prädikaten nur begreiflich sei, wenn die persönliche Vereinigung

---

der Marburger Raph. Eglin: de magno illo insitionis nostrae in Christum Mysterio, Marp. 1613, sowie De foedere gratiae 1613. Gegen Sadeel schrieb B. Menzer seinen Antisadeel 1593, eingeführt durch Aeg. Hunnius, der eines der lutherischen Hauptwerke: de persona Christi Lib. IV, Frcf. ad Moen. 1595 schrieb. Als Martini in Herborn den Sadeel vertheidigte 1597, so antwortete Menzer in s. Antimartinius 1604, 1620. Weiter sind zu nennen Keckermann Systema Theologic. Hanov. 1607. Alstedt Theologia didactica exhibens locos communes methodo scholastica, Hanov. 1627. M. Wendelin, Christianae Theol. L. III, Hanovr. 1641. Sohnius Exegesis Conf. Aug.; Polanus a Polansdorf Syntagma Theolog. 1624. Bucanus Institutiones Theologiae, Genevae 1604. Ausserdem die Holländer Alting 1644, Hoornbeck Summa Controversiarum religionis, Traj. 1653. Hulsius Systema controvers. theologic. Lugd. 1677. J. Markius Compend. Theol. christ. didactico-elencticae. Amst. 1690. P. von Mastricht, theoretico-practica Theologia. Traj. 1690.

Digitized by Google

der Menschheit, statt mit dem Sohn Gottes, nur mit einem untergeordneten Wesen Statt gefunden habe.

Damit war ihnen großentheils Unrecht geschehen. Sie konnten hiegegen sich dahin verantworten: daß sie Christi Menschheit nicht blos vom Logos getragen und erhalten (sustentatam) denken, was ihr freilich mit allen Creaturen gemein sei, indem sie auch nach Luther nie sich selbst zu erhalten vermöge, — sondern daß sie die innigste, übernatürliche, einzige Vereinigung mit Gott in Christus der alten Kirche gleich annehmen, die persönliche. Dadurch sei die menschliche Natur in die realste Gemeinschaft mit Gott (Deus) gebracht. Zwar sei und werde sie nie Gott, sondern bleibe Creatur, mithin endlich und könne das was der göttlichen Natur eigenthümlich sei (proprietates divinas) ohne Widerspruch nicht als Eigenthümlichkeiten menschlicher Natur erhalten haben; aber doch habe Christi Menschheit nicht blos Gemeinschaft mit der göttlichen Person (Deus), sondern da die göttliche Person das Personbildende sei, so sei zwar nicht die menschliche Natur aber dieser Mensch Gott; und da die göttlichen Eigenschaften, oder das Wesen der Gottheit sich von der Person nicht trennen lassen, so sei diesem Menschen auch die Gottheit gegeben, und gehöre zur Substanz der Person dieses Menschen. Mithin stehe Christi Menschheit auch in realer Gemeinschaft mit allen göttlichen Eigenschaften, nemlich durch die Person. Daher auch von keiner nestorianischen Trennung oder Doppelpersönlichkeit die Rede sein könne: denn nie und nirgends sei der Sohn Gottes nackte Gottheit, von der Menschheit die er angenommen geschieden, sondern auch während des Todes Christi persönlich mit ihr vereint. Hieraus folge aber auch die Ungerechtigkeit des Vorwurfs, daß bei ihnen die Leiden Christi die Gottheit nichts angehen, indem ja vielmehr das Leiden ein persönliches Leiden des Menschen sei, der nur in der Person des Logos Persönlichkeit habe; Christi leidender Leib und seine Seele seien ja Leib und Seele des Sohnes Gottes, und so leide er, aber freilich nur nach seiner Menschheit nicht nach seiner Gottheit. Und weil der Sohn Gottes nie ohne die angenommene Menschheit ist, so thut er Alles mit und in der menschlichen Natur; aber allerdings nicht

Digitized by Google

Alles durch sie, denn das Schöpferische kommt der Kreatur nicht zu; an diesem ist die Menschheit Christi aber auch betheiligt auf ihre Weise. Sie ist nicht müßig oder gleichsam todt oder gefesselt im Himmel, sondern sie thronet im Himmel in der Herrlichkeit und Majestät in der Mitte der Heiligen und Engel; sie ist Herrin über alle Creatur und in unaussprechlicher von keiner Creatur faßbaren Größe hinaus über jede denkbare menschliche Größe, wenn sie schon dem unendlichen Gott nicht gleich ist. Christus schützet, pfleget die Kirche mit seinem göttlichen und menschlichen Geist; darinn treffen beide Naturen zusammen. Die Menschheit Christi vertritt durch inbrünstigste mächtige Fürbitte ihre Brüder bei dem Vater, die Gottheit wirkt, was die Menschheit erbittet und was ihr wohl bewußt ist. So ist Christus Mittler, Priester, König, Haupt nach beiden Naturen. Die Sonne bleibet am Himmel und doch spendet sie ihren Segen: so die Menschheit Christi, wenn sie gleich nicht allgegenwärtig ist. Durch den Glauben sind die Glieder dem Haupte einverleibt, auch mit seiner Menschheit verbunden: denn der Logos, einfach und überall sich selbst gleich, ist überall wo er sich darbietet kein Anderer als der auch mit der Menschheit verbundene; die räumliche Gegenwart seiner Menschheit aber thut hiezu nichts. Auch geben sie zu, Christi Wissen nach seiner Menschheit habe kein bestimmtes Maaß, sondern reiche über alles uns denkbare Maaß hinaus. Selbst die Erwählten werden eine vollkommene Erkenntniß haben; wie sollte sie Christi Menschheit fehlen, die unbegränzt über ihnen allen steht? Die Potenz des Wissens ist in ihr unendlich, sie kann Alles wissen was sie will, durch die Gottheit die in ihr oder in der sie ist. Aber allerdings kommt ihr nicht Allwissenheit zu wie Gott. Christus kann als Mensch nicht Alles in Einem Akt und Blick wissen, sondern nur in einer Succession von mehreren Akten. Allein Ausgleichung der Kreatur mit Gott wäre nicht Vollendung sondern Zerstörung. Da würde offenbar, daß die Menschheit gar nicht im Stande sei, durch ihre Fortdauer Gott zu verherrlichen. Indem aber so nur Gott übrig bliebe der uns nicht kann Brüder nennen, so verlören wir über solcher Hoheit die wahre Menschheit und ihren Trost. Auf Erden

Digitized by Google

war Christi Wissen ein zunehmendes wie auch Luther lehrte; im Stande der Erhöhung weiß Christus Alles zu seinem Werk und Regiment Gehörige, ja überhaupt Alles was er wissen will, auch nach seiner Menschheit. Wie darf man daher, schließen sie, die reformirte Lehre der Trennung der Naturen bezüchtigen, oder der Nachgiebigkeit gegen Philosophie und natürliche Vernunft, wenn sie die Ausgleichung der Eigenschaften beider Naturen durch Mittheilung verwirft? Die Eigenschaften sind bei Gott nichts Anderes als sein Wesen, sind davon untrennbar, denn sie sind kein äußerer Besitz Gottes: und ebenso sind alle proprietates essentiales menschlicher Natur constitutiv für das menschliche Wesen. Nähme man daher statt einer innigen Gemeinschaft der Eigenschaften beider Naturen und ihrer selbst in der Einheit der Person, eine gegenseitig reale Mittheilung derselben an, so hieße das s. v. a. Mittheilung, Exaequation des Wesens beider Naturen und Monophysitismus wäre unvermeidlich. Weit gefehlt, daß die gegnerische Ansicht für die Einigung des Unterschiedenen mehr leiste, als die reformirte Lehre: sie leiste weniger, nicht blos weil sie die menschliche Natur, statt sie zu einigen, verschlingen lasse durch die Ausgleichung mit der göttlichen; sondern auch wenn man dieses eutychianische Ende nur als unbeabsichtigte Consequenz lutherischer Lehre ansehe, und vielmehr auf deren eigenste Tendenz blicke, so müsste dabei gerade eine Verdoppelung des Göttlichen (folgerichtig auch des Menschlichen) herauskommen, also das Gegentheil von Einheit, man hätte ein ursprünglich Göttliches, und ein abgeleitetes Uebertragenes, in der Menschheit Niedergelegtes. Sagte man aber, vielmehr das Eine Göttliche wirke nur durch die Menschheit hindurch als ihr Organ, so sei auch dieses keine Einigung, sondern monotheletisch. Gerade die Nestorianer haben durch Mittheilung der Eigenschaften die Trennung maskiren und die Unio personalis entbehrlich machen wollen, wie die Lutheraner. Dagegen die reformirte Lehre bekenne um der persönlichen Einheit willen: Homo Christus substantialiter et realiter est Deus, omnipotens, infinitus nemlich respectu Deitatis suae. Aber freilich die Menschheit Christi könne nicht über die creatürlichen

Digitized by Google

Gränzen hinausgerückt werden, daher bleiben ihre Gaben, die ihr mitgetheilt werden, geschaffene Gaben, welche soweit von den göttlichen Eigenschaften d. h. Gottes Wesen entfernt bleiben, als Gott unterschieden bleibt von der Creatur. Christi Menschheit empfange Alles wofür irgend Empfänglichkeit in ihr sei, aber so, daß sie dadurch erhöht nicht vernichtet werde. Christus (Calv. Inst. IV, 17, 30.) sei überall ganz (totus), wenn schon nicht das Ganze Christi überall sei, anzubeten sei die Person, zu der auch die Menschheit gehöre; fordre man aber eine Anbetung der Menschheit für sich, so zertrenne man wieder Christus, zu schweigen davon, daß das Idololatrie wäre. Vernichtung ihres Wesens aber wäre Folge der realen Mittheilung göttlichen Wesens oder göttlicher Eigenschaften. Die Berufung auf die göttliche Allmacht, welche Alles könne, helfe nicht: denn die Frage sei nicht ob Gott allmächtig sei, sondern ob er sich selbst widersprechen könne, ob er nicht vielmehr wahrhaftig sei? Eine wahre Menschwerdung kündige sein Wort an. Die Frage sei nun, ob Gott auch solches thun könne, wodurch diese Wahrheit in Schein verwandelt würde? Gerade die gegnerische Ansicht bringe es nur zu einem Titel von Gottmenschheit, statt zur Sache; sie mache die Allmacht, welche zur Vereinigung der zwei absolut verschiedenen Naturen hinstrebe, zur Ohnmacht, indem sie behaupte, sie könne das nicht anders als in einer Weise bewirken, daß vielmehr beide vermischt werden. Das Wunderbare und Uebervernünftige liege gerade darin, daß die beiden an sich absolut getrennten Naturen doch durch Gottes Allmacht in Einer Person vereinigt, nicht aber darin, daß die Naturen, um Eins zu sein, sich gleich gemacht werden. Und wozu? Wenn man die menschliche Natur göttlich ausstatte, so verfahre man nicht anders, denn als ob nur Eine Natur das Erlösungswerk vollbringen dürfe und könne. [17])

Die Lutheraner, fahren sie fort, können aber auch wie die reformirte Lehre nicht widerlegen, so die eigne nicht beweisen. Sie

---

[17]) Admon. Neost. c. 3. S. 63 ff. Defensio c. 2. Blatt 61—97. Sadeel l. c. c. 4. S. 172 ff. Er behandelt 13 Objectiones, die Def. 18 calumnias; vgl. Admon. c. 8.

Digitized by Google

legen das Hauptgewicht auf die nothwendige Zusammengehörigkeit der persönlichen Unio und der realen Mittheilung der Eigenschaften: meinen, eine Gemeinschaft, die nicht die Eigenschaften und Wirkungen mittheile (communicatio transitiva, transfundens) wäre keine. Aber die Formula concord. sei schon in sofern mit sich selbst im Streit, als sie einerseits erst durch die Comm. idd. die persönliche Einheit werden lasse, andererseits letztere als die Quelle der ersteren ansehe. [18]) Beides sei unvereinbar, weil nichts Ursache seiner selbst sei. Die Lutheraner reden ferner, als bliebe für die specifische Einwohnung Gottes in Christo nichts übrig, wenn nicht Gott die Menschheit allgegenwärtig, allmächtig u. s. w. mache. Aber im Gegentheil diese Mittheilung der Eigenschaften, indem sie nur ein zweites göttliches Wesen aber keine Unio setze, enthalte in gewisser Art einen quantitativen Unterschied Christi von andern mit göttlichen Gaben ausgestatteten Menschen, während der specifische Unterschied in der geheimnißvollen unaussprechlichen persönlichen Verbindung der Menschheit Christi mit dem Logos liege. Die Lutheraner hätten Recht, wenn persönliche Vereinigung mit einer andern Natur so viel wäre als Empfangen ihrer wesentlichen Eigenschaften. Aber da müßte diß Empfangen ein wechselseitiges sein. Indem sie daher selbst lehren, Gott empfange die menschlichen Eigenschaften nicht, ja Gott könne überhaupt nichts empfangen, so bekennen sie damit selbst, daß die Unio personalis und die Mittheilung der Eigenschaften gar nicht wesentlich zusammengehören. Dazu komme noch, daß die Lutheraner einerseits behaupten, die Mittheilung der göttlichen Eigenschaften sei nothwendig im Begriff der Menschwerdung oder Unio personalis enthalten, andrerseits aber doch z. B. die immensitas, aeternitas der Menschheit nicht real mitgetheilt werden lassen. [19]) Wenn nun nicht alle göttlichen Eigenschaften mitgetheilt werden müssen

[18]) Vgl. z. B. Formula concord. 766, 20. 22. 767, 26. mit 764, 12. 780, 70. oder 768, 31. Die Schwaben haben allerdings theilweise nachgegeben, aber doch ist einige Unklarheit über diesen Punkt in der Formula concord. geblieben.

[19]) Vgl. z. B. Bechmanns Annotat. zu Leonh. Hutteri Comp. Theol.

Digitized by Google

nach logisch nothwendiger Folge des Begriffs der Unio: mit welchem Recht man aus der Unio doch die reale Mittheilung einiger wirklich göttlicher ableiten wolle? Auch die Bilder vom glühenden Schwert oder von dem Verhältniß zwischen Leib und Seele seien der realen Mittheilung näher betrachtet nicht günstig. Denn da nicht das Eisen brennt sondern die Hitze im Eisen, da nicht die Hitze schneidet, sondern das Eisen, so sieht man daß unvermischt jedes von beiden das Seine wirkt, und die Mittheilung ist vielmehr nur eine Verbindung, welche zwar für das Verbundene nicht gleichgültig ist, aber ihm nichts zuführt ausser wofür es empfänglich ist ohne zerstört zu werden in seinem Wesen. Das Eisen empfängt z. B. nicht Leichtigkeit oder Richtung nach oben durch das Feuer; und das Feuer im Eisen leuchtet weiter als es das Eisen erhitzt. So nun auch in Christus die göttliche Natur. Das Eisen ferner sei an sich schwarz und kalt, und werde warm und leuchtend durch Feuer, wie die Menschheit Christi durch hohe übernatürliche Gaben geziert: aber wie das Eisen nicht zugleich heiß und kalt, dunkel und glänzend sein könne, so könne man auch nicht der Menschheit Christi zugleich entgegengesetzte Eigenschaften beilegen, wie endlich und unendlich, räumlich und sichtbar, unräumlich und unsichtbar. Aber auch das Verhältniß von Seele und Leib beweise vielmehr für die reformirte Lehre. Denn trotz der Verbindung der Seele mit dem Leib denke nicht der Fuß sondern die Seele; auch den Besitz der Denkkraft haben nicht die Glieder sondern der Geist. Die Seele und noch mehr der Logos ist überall ganz, nicht ein Theil ausser dem andern, was vom Leib nie kann gesagt noch auf ihn übertragen werden. Denn hat dieser nicht mehr einen Theil ausser dem andern — also Räumlichkeit seiner Glieder — so ist er selbst als Leib nicht

1690. S. 158 ff. wo der Ausweg ergriffen wird: nicht alle göttlichen Prädikate können von der Menschheit prädicirt werden; diejenigen nicht, die Gottes Wesen bezeichnen, das unendliche. Gleichwohl werden alle Prädikate mitgetheilt. — Die Communic. ohne Praedicatio wäre eine niedrigere, vermitteltere Form der Communic. die auch die Reformirten gelten lassen können.

Digitized by Google

mehr sondern zerstört. Ebenso wie die Seele, obwohl in und mit dem Leibe seiend, wollend, denkend, doch nicht alles durch den Leib thut, sondern sie kann unbeschadet ihrer Einheit mit dem Leib auch denkend sich in sich verhalten, weil dem Leibe das Denken und Denkkraft nicht zukommt, ähnlich der Logos in Christus.[20]) Hieran schließen sie nun aber auch die ausführliche Aufdeckung der Schwierigkeiten und Widersprüche, welche bei einer realen Mittheilung der Eigenschaften herauskommen (vgl. Adm. Neost. c. 9. S. 297 ff. XI—XLI.).

Die göttlichen Eigenschaften sind nicht als ein äußerlicher Besitz zu denken, sondern alle sind wesentlich, da in Gott nichts Zufälliges ist, ja sie constituiren Gottes Wesen, und sind in ihrer Einheit nur der lebendige Gott selbst, der als actus purissimus zu denken ist.[21]) So kann von einer realen Mittheilung von Eigenschaften ohne Mittheilung des Wesens nicht die Rede sein. Das geben auch die einen Lutheraner zu,[22]) wenn gleich Chemnitz, Selnekker, Kirchner, überhaupt die Niedersachsen zur Zeit der Concordienformel nicht. Gegen die

---

[20]) Vgl. Sadeel S. 185 ff. Admon. 252 ff. Danaeus Exam. 166—246.

[21]) Die Defensio geht so weit zu sagen: die göttlichen Eigenschaften seien nur in unsern Gedanken unterschieden; ja in Gott sei keine possessio proprietatum die nicht auch usus sei, was sehr bedenkliche Consequenzen hätte, wenn es auf die omnipotentia unmittelbar bezogen würde und nicht vielmehr auf die Macht über die Allmacht. Vgl. Blatt 14a. 55 ff. s. ferner für das Folgende Def. c. 3.

[22]) Die Württemberger, besonders J. Andreä: „Gott ist die Allmacht, Weisheit" u. s. w. Auch unter den Späteren sagt Gisenius de Zwinglio-Calvinismo fugiendo, Giess. 1621. die göttlichen Eigenschaften seien die göttliche Natur. Aehnlich alle die, die auch eine Communicatio naturarum lehren, wie Calov. Unrichtig ist also die herrschende Annahme, daß die lutherische Lehre von der Comm. idd. an der Trennbarkeit göttlicher Eigenschaften vom göttlichen Wesen hange. Aber freilich ist dann auch Wesensmittheilung Gottes zu lehren, was z. B. noch Andreä in seiner Repetitio sanae doctr. M. Lutheri de Pers. Christi. Vit. 1580 thut, wo er sagte: Deitatem ipsam, hypostasin etc. communicatam esse. Vgl. oben Abschn. I, Anm. 27.

Digitized by Google

Württemberger nun wird eingewendet, daß sie ein doppeltes Göttliches erhalten, ein ursprüngliches und ein durch Gottes Willen gesetztes. Aber das Zweite sei gar nicht wahrhaft göttlich, denn dem Göttlichen sei es wesentlich nicht geschaffen zu sein. Nehme man aber eine Uebergießung des göttlichen Wesens an, so sei das nicht blos gegen die Einheit Gottes sondern führe zu physischen emanatistischen Theorien alter Irrlehrer. [23]) Gesetzt aber auch, ein so übertragenes Göttliches wäre wirklich göttlich, so hätte Christi Menschheit schon in sich selbst die Gottheit und die göttliche Natur neben solcher menschlichen würde müßig ja entbehrlich. Das bahne dem Arianismus den Weg; wie auch dahin die Methode zielt, die stärksten Schriftstellen wider den Arianismus auf die Menschheit zu ziehen, welche in der That hier zu einem arianischen Mittelwesen werde, da sie die Gottheit nicht ex se und per se haben soll, also eine geschaffene Gottheit sei. Sei aber ferner mit den göttlichen Eigenschaften auch das göttliche Wesen auf die Menschheit übertragen, so sei die Confusion der Naturen unvermeidlich, und die menschliche Natur aufgehoben. Es käme ihr da das Entgegengesetzte zugleich zu, menschliches und göttliches Wesen. Die Menschheit wäre zugleich umschrieben, sichtbar, local, endlich und unumschrieben, unsichtbar, illocal, unendlich: sie wäre zugleich einfach, ohne Theile und hätte Theile die auffer einander sind; wenn ferner die Menschheit, weil sie in die Unio personalis aufgenommen ist, deßhalb göttliche Eigenschaften haben müßte, so würde auch der Leib Christi, weil er in diese Einheit mit aufgenommen ist, müssen allwissend sein u. s. w. kurz nichts wäre so widersinnig, was da nicht möglich wäre. Was in der Person wohl vereinbar sei, das sei es nicht in den Naturen; die menschliche könne schlechterdings das ihrem Wesen Entgegengesetzte nicht neben ihrem eigenen Wesen haben, und nähme sie es auf, so würde mit ihrem wesentlichen Unterschied von dem Göttlichen sie selbst ausgetilgt. Auch helfe es nicht zu sagen: die Menschheit habe nur das göttliche Wesen, menschliches aber sei sie; denn es sei

[23]) So Sadeel.

Digitized by Google

des Göttlichen unwürdig, an dem Menschlichen ein Accidens zu sein, während doch die göttliche Natur die menschliche trage. Auch die Unterscheidung zwischen dem Stand der Erniedrigung und der Erhöhung helfe nicht hinaus über den Widerspruch daß das menschliche Wesen bleiben und doch zugleich ein ihr entgegengesetztes göttliches Wesen haben soll.

Aber nicht besser als die Annahme eines doppelten, oder in die Menschheit übergegossenen Göttlichen sei die Lehre der andern Lutheraner, welche das Wesen Gottes nicht als doppelt noch in der Art mittheilbar setzen, daß es der menschlichen Natur zu eigen werde. Diese sagen, es finde nur eine communicatio und περιχωρησις der göttlichen Eigenschaften statt, die vom göttlichen Wesen ungetrennt der Menschheit insofern zu gute kommen, als der Sohn Gottes durch die Menschheit hindurch und in ihr activ sei nach dem Bild von der Seele im Leib, vom Feuer im Eisen. Aber wenn wirklich die Meinung wäre, daß die menschliche Natur nur Gemeinschaft habe mit der göttlichen, die göttlichen Prädikate aber nicht ihr zu eigen und mitgetheilt werden, so wäre kein Streit; die reale comm. idd. beschränkte sich auf die Person. Aber daß dieses Männern wie Chemnitz nicht genüge, sehe man doch wieder an Ausdrücken, wornach das Göttliche niedergelegt sein soll in die Menschheit selbst, besonders aber aus den Vorstellungen über Christi Leib welche des heil. Abendmahles wegen auch Chemnitz theile. Was sei das aber Anderes, als zugleich sagen: die menschliche Natur habe auch göttliche Eigenschaften als ihr Eigenthum, und sie habe sie nicht? Man betone zwar von dieser Seite die Unverletzlichkeit des Wesens beider Naturen, verwerfe die transfusio physica und wolle durch die reale Mittheilung der Eigenschaften blos für die Einheit Sorge tragen; aber das habe nur einen Sinn, wenn man die göttlichen Eigenschaften als trennbar von Gottes Wesen ansehe, was offenbar auf rohe Vorstellungen hinweise. Man versuche das göttliche Wesen dadurch aus dem Spiel zu halten, daß man die göttlichen Eigenschaften sofern sie der Menschheit mitgetheilt werden als solche bezeichne, welche die Menschheit nicht aus sich und an sich (ex se, per se) habe,

Digitized by Google

während sie in Gott so seien, daß er sie ex se, per se habe; aber das führe doch wieder auf jene unzulässige Trennung von Wesen und Eigenschaften, die bei dem veränderlichen, perfectibeln Menschen zum Theil berechtigt, bei Gott aber ganz unstatthaft sei. Gesetzt diese Distinktion wäre zulässig, so käme man, — nur im Gebiet der Eigenschaften — wieder auf ein doppeltes Göttliches, gleichsam ein Höheres und Niedrigeres. Aber Allmacht, Allgegenwart u. dgl. lassen bei ihrer Unendlichkeit solchen Unterschied nicht zu. Jede Unendlichkeit aber müßte die menschliche Natur zerstören, die Kreatur in den Schöpfer verwandeln; und wenn zu gleicher Zeit doch die begränzte menschliche Natur mit ihren endlichen Eigenschaften fortdauern soll, so heiße das dem Uebel nicht steuern, sondern das Unvereinbare in einer Weise häufen wie Eutyches und Schwenckfeld es nicht gewagt haben. Denn was solle man sich dabei denken, daß Christi Leib zugleich an einem Ort umschrieben, local, und an allen Orten unumschrieben sein soll?

Mit besonderem Eifer wird gegen die Ubiquität des Leibes Christi gestritten und unermüdlich werden die Widersprüche aufgedeckt, die in ihr liegen. [24]) Sadeel hebt den Contrast hervor, daß um des heil. Abendmahles willen diese ganze Lehre von der Ubiquität ja von der realen comm. idd. aufgestellt sei, während sie für diesen Zweck gar nichts leiste. [25]) Denn die Möglichkeit der besonderen, begränzten Gegenwart im Abendmahl werde durch die wirkliche und angeblich nothwendige Allenthalbenheit des Leibes Christi nicht begründet sondern ausgeschlossen. Es handle sich dem Lutheraner um den mündlichen Genuß, also um ein local beschränktes Sein des Leibes Christi; wenn nun zu gleicher Zeit der Leib Christi überall (also auch schon zum voraus in dem Genießenden selbst) sei, so müsse gerade die Eigenthümlichkeit des heil. Abendmahles Noth leiden. Was allgegenwärtig sei, das könne keine Bewegung erleiden, also auch nicht in, mit und unter den Elementen in den Mund bewegt

[24]) Defens. Bl. 119b ff. Admon. 303 ff. 155 ff. 250 ff.
[25]) Sadeel l. c. S. 170 ff.

Digitized by Google

werden. Auch das sei ein auffallender Kontrast, daß die lutherische Lehre bei Illocalität der menschlichen Natur Christi in der Person beginne, ja den Himmel nicht als einen Ort, sondern nur als Gottes Rechte ansehe, aber bei dem localsten, dem os endige. Er fügt hinzu: wenn man sage, die unio bezeichne zunächst nur eine Beziehung der menschlichen Natur auf den Logos, Räumlichkeit aber komme dabei gar nicht in Betracht, sondern die Vereinigung sei illocal: so sei zu fragen, ob denn Christi Leib nicht im Leibe der Maria gewesen, ob er denn wirklich ein menschlicher Leib sei, wenn er nicht begränzt sei durch anderes Leibliche? Behaupte man um jener illocalen Verbindung willen seine Illocalität, statt die Verbindung des illocalen Logos mit dem localen Leibe, und setze man diese in Allenthalbenheit des Leibes um, so sei Christus statt in Maria, nach seiner Menschheit allenthalben, nach seiner Auferstehung noch im Grabe, nach seinem Tode der Seele nach noch ungetrennt vom Leibe gewesen; u. dgl. Die ganze evangelische Geschichte aber werde in Schein verwandelt: durch vermeintliche Erhöhung Christi werde uns das Tröstlichste genommen. Sage man aber: er war in Maria, am Kreuz, im Grabe, aber zugleich nach seiner Menschheit allenthalben: so führe das auf einen Doppelleib, der eine sei in der Niedrigkeit, leidend, der andere leidenslos, und nicht am Kreuz, wenn man nicht etwa auch dem Kreuz und Grab Allenthalbenheit beilegen wolle. Wäre Christi Leib allenthalben, so wäre er wie Gott, weil es keine doppelte Allenthalbenheit geben kann; es wäre nicht mehr ein Glied seines Leibes ausserhalb des andern, sondern überall wäre er da ganz, wie der Geist ist. Aber da hätte er auch seine Lineamente und Gestalt verloren und wäre vielmehr Geist geworden; das bestimmte concrete Bild Christi gienge verloren, verschwämme ins Allgemeine, und Christi Abendmahl wäre gerade da nicht mehr Gemeinschaft seines Leibes. Die Behauptung einer hypothetischen Allenthalbenheit statt der absoluten, oder genauer einer Multivolipraesentia (bei Chemnitz) führe aber auch nicht weiter. Denn dächte man daß Christi Leib zu gleicher Zeit an verschiedenen Orten der Erde im heil. Abendmahl gegenwärtig sei, so würde das entweder

Digitized by Google

auf eine Vervielfachung seines Leibes führen, — wie das Mittelalter zum Theil annahm, und auf eine Magie, die sie bewirkte — welche am meisten von den Württembergern verabscheut wurde — oder aber wieder auf eine Abolition des Einen Leibes, weil der Leib nur dadurch ein und derselbe an verschiedenen Orten zugleich sein könne, daß er sich ununterbrochen von einem Ort zum andern erstrecke.

Auch das bemerkt noch Sadeel, wie auffallend es sei, einerseits Christi Person für das heil. Abendmahl möglichst hyperphysisch und supernatural auszustatten, den Genuß selbst aber so überwiegend physisch zu denken und die Hauptsache so in dem mündlichen leiblichen Genuß zu sehen, daß von der Gemeinschaft mit Christi Seele und dem Logos, in die wir eingepflanzt werden sollen, fast gar nicht die Rede werde.

Chemnitz mit den Seinigen legten, wie gezeigt, auf die Unio personalis als den nothwendigen Quellpunkt einer realen Comm. idd. mehr Gewicht als die Schwaben. Das gibt Anlaß zu andern Bedenken. Wenn die nothwendige Folge der Unio der Naturen in der persona die comm. idd. sein soll, so möge man auch consequent verfahren, die menschlichen Prädikate insgesammt übertragen auf die göttliche Natur, alle göttlichen aber auf die menschliche, also auch Geistigkeit, Einfachheit, Leidensunfähigkeit auf die menschliche, nicht aber willkürlich die einen ausscheiden. Da werde man dann auch bei der Ewigkeit der Menschheit Christi anlangen zu der ohnehin durch die Illocalität der Ansatz gemacht sei. Man möge da aber auch nicht mehr von einer κένωσις reden. Denn ist es eine Zerreissung Christi, seiner persönlichen Unio mit dem Menschen, zu sagen, daß zwar der Logos stets mit diesem Menschen vereint, aber Christi Leib nicht überall ist, wo der Logos, so ist es auch eine Zerreissung der persönlichen Unio, zu sagen: während der Erniedrigung war Christi Leib nicht allenthalben, sondern erst seit seiner Erhöhung. Ist es aber keine Zerreissung, so möge man auch aufhören, die Ubiquität aus der Unio personalis abzuleiten, während man eigentlich auf die Erhöhung als ihren Quellpunkt übersprang. Und ähnlich verhält es sich mit den anderen göttlichen Eigen-

Digitized by Google

ſchaften und den Thätigkeiten. Aus der Unio personalis aber folge entweder die Mittheilung aller Eigenſchaften, oder keiner. Das Erſtere wagen die Lutheraner ſelbſt nicht durchzuführen, alſo bleibe es bei dem Letztern. Einige ziehen ſich daher, um doch eine reale Mittheilung der Eigenſchaften durch die Unio personalis zu begründen, darauf zurück, daß die menſchliche Natur nur im Beſitz der göttlichen Majeſtät, aber nicht ebenſo in deren Gebrauche geſtanden habe. Darin liege zwar ein unfreiwilliges Geſtändniß, daß die Perſon Chriſti nicht ſofort zerriſſen werde, wenn die Menſchheit in der Niedrigkeit nicht alles wirke mit dem Logos, der doch ſeinerſeits nie ſich des Gebrauchs der Eigenſchaften enthält, alſo allein wirkt, während die Menſchheit ruht. Allein es könne jene Unterſcheidung von Beſitz und Gebrauch nicht zugegeben werden. Ob denn Allwiſſenheit, Allgegenwart beſeſſen werden könne ohne daß ſie zugleich actuell wären. [26]) Man wolle dadurch die Wahrheit menſchlicher Entwicklung retten, aber erreiche nur einen Unterſchied in der Offenbarung des ſtets gleich Vorhandenen für Andere, nicht für das eigene Bewußtſein Chriſti. Vielmehr aber ſei die Entwicklung auch nicht einmal auf das Bewußtſein zu beſchränken, indem die beliebten Bilder von Schlaf und Ohnmacht, während deren der Beſitz bleibe und nur das Bewußtſein fehle, nicht auf den Logos ſelbſt anwendbar ſeien, aber auch auf ihn ausgedehnt werden müßten, wenn die comm. idd. aus der Unio personalis abgeleitet werden wollte. [27]) Auch das Bild von der Seele

---

[26]) Aehnlich auch bei der Allmacht laſſe ſich Potenz und actus nicht unterſcheiden, meint Sadeel und die Defensio.

[27]) Es könne von keinem deliquium ſondern nur von einer nubes die Rede ſein, welche die Offenbarung des Logos für Andre und in Chriſtus ſelbſt während der Erniedrigung zurückgehalten habe. Phil. II beziehen ſie mit den Lutheranern auf die Menſchwerdung (was Luther nicht zu thun pflegte (ſ. o.) auch Calvin nicht Inst. II, 14, 3). Das Subjekt der Erniedrigung Phil. II aber ſei der Logos, nicht — wie die Lutheraner meiſt annehmen, der Gottmenſch; denn die conceptio durch welche der Gottmenſch erſt ins Daſein kommt, ſei nicht vor der abdicatio — Erniedrigung —

Digitized by Google

des Kindes, in der Alles noch schlummere, treffe nicht, theils weil das Kind wirklich z. B. leiblich auch dem Besitz nach, wachse und nicht von Anfang an im Besitz von allem Wissen und Können sei, theils weil die lutherische Lehre, um die Erniedrigung als gottmenschlichen Akt zu begreifen, neben dem Besitz auch einen Gebrauch der göttlichen Majestät dem Stande des Schlummers vorausgehen lassen müsse, ja die Neigung zeige sogar sporadisch im Stande der Erniedrigung, wo und wie Christus wollte, seine Menschheit im Gebrauche der Majestät stehend zu denken. Immer aber kommen die Reformirten darauf zurück, daß wenn die Einheit der Person solchen realen Austausch der Eigenschaften fordere, entweder auch der Logos die menschlichen Prädikate, also Begränzung, Sichtbarkeit, Auseinandersein der Theile, ja Leidentlichkeit annehmen müßte, oder aber wenn das unterbleibt, weil es dem Wesen der Gottheit widerspricht, aus demselben Grunde auch der Menschheit nur Eigenschaften beigelegt werden dürfen, die zu ihrem Wesen stimmen. Das wollen wenigstens für Christi irdisches Leben Diejenigen, welche statt an die κτῆσις sich vielmehr an die χρῆσις halten und meinen, es sei der Menschheit Christi nur der Mitgebrauch der göttlichen Eigenschaften gewährt ohne den Besitz, welcher eigentlich dem Logos allein verbleibe, der sie in se, per se habe. Aber entweder seien da die Eigenschaften als dingliche Güter betrachtet, die ohne Besitztitel zur Nutznießung einem Andern überlassen werden können, oder aber sei der Mitgebrauch nur so zu verstehen, daß der sie eigentlich Gebrauchende der Logos sei, dieser aber durch die Menschheit hindurch wirke und so Gemeinschaft mit ihr halte. Das Erste sei ein in sich nichtiger Gedanke; das Andere führe zur reformirten Lehre, wenn man nicht zu dem schon Besprochenen zurückkehren wolle, daß der Logos Alles durch das Organ der Menschheit bewirke. Aus dem Allem ziehen

---

sondern Entstehung und conceptio also auch Erniedrigung falle zusammen und — der Logos gehe vermöge der „inclinatio miserationis“ (Leo M.) eine persönliche Verbindung mit dem Menschen in Niedrigkeit ein. Das heiße seine Erniedrigung.

Digitized by Google

sie den Schluß, daß die reale Mittheilung in unauflösliche Widersprüche führe, und zwar sowohl die Communicatio der Eigenschaften beider Naturen als ihrer Thätigkeiten, sobald man als Empfängerin derselben die Naturen selbst ansehe. Diese Schwierigkeiten werden vermieden, wenn man diese reale Mittheilung nur auf die Person beziehe, das Concretum, nicht aber auf die Naturen selbst (in abstracto), ausser durch die Person vermittelt.

Nicht ohne Selbstzufriedenheit pflegen die Reformirten noch auf die verschiedenen wechselnden Ansichten unter den Lutherischen selbst in dieser Hinsicht hinzublicken, die sie als Zeichen der Unsicherheit, statt als Zeichen eines lebendigen aber noch nicht abgeschlossenen Processes sowie tieferer Erfassung des Problemes ansehen, und der sie die allerdings im Großen nicht abzuläugnende Gleichheit und Stetigkeit ihrer Lehre entgegenhalten. Die Einen, wie Selnekker, Kirchner und die Niedersachsen im Allgemeinen bezeichnen es als Gräuel, eine Gegenwart des Leibes Christi in Laub, Baum u. s. w. anzunehmen, was doch Luther im Jahr 1526 gelehrt habe; die Andern sagen, verdammlich sei wer glaube, daß Christi Leib weniger allenthalben sei als die Gottheit. [28]) Die Concordienformel setze beides zugleich. Denn sie citire jenes Wort Luthers und sanktionire jene Schriften desselben v. Jahr 1526 und 1528; andererseits lehre sie, daß Christus wo er wolle, leiblich gegenwärtig sei, mache also seine Gegenwart von seinem Willensakt abhängig, was im Widerspruch damit stehe, daß die ubiquitas wie alle göttlichen Eigenschaften der Menschheit in unmittelbarer, nothwendiger Consequenz der

[28]) Selnekker nenne die Ubiquitas absoluta figmentum Sathanae (wie Chemnitz ein Monstrum u. portentum), habe aber doch die Bergische Formel unterschrieben, in der Luthers Worte stehen: omnia in universum plena esse Christi etiam juxta humanam naturam; in der wiederholt gesagt werde: wer nicht glaubt, daß wo der Logos ist, da auch die Menschheit Christi sei, der theile die Person, und in der Luthers dreifache Daseinsweisen des Leibes Christi angenommen werden, auch die wornach Christi corpus repletive, absolute ut Deus, in omnibus creaturis sit. Vgl. Praef. Defens.

Digitized by Google

Unio zukommen. Ebenso zeige sie Unsicherheit darüber, ob die Unio personalis Princip oder Resultat der comm. idd. sei. In Solcherlei offenbare sich die Zusammenschweißung und Verdeckung von Widersprüchen in welchen die Lutheraner unter sich stehen, und die Reformirten sind der Ueberzeugung daß wenn nur die Formula Concordiae sie nicht hinderte und zum Widerspruch verpflichtete, eine Verständigung unter den streitenden Lutheranern zu Gunsten der reformirten Lehre das Resultat sein müßte.

Darin dürften sie sich aber doch täuschen. So viel Treffendes die reformirten Einwürfe enthalten, so unwidersprechlich sie das Unfertige, Tastende der lutherischen Ansicht darthun, — wie denn auch aus dem übel beschwichtigten Gegensatz der Württemberger und Niedersachsen bald genug neue Differenzen hervorbrechen mußten, — es bleibt doch wahr, daß die Lutheraner bei all ihrer Verschiedenheit unter sich eine Homogeneität der Richtung bekunden, die mit dem christol. Lehrtypus der reformirten Dogmatiker nicht zufrieden zu stellen war. Die reformirte Dogmatik hat in der Behauptung ganz Recht, daß sie den überlieferten Standpunkt, besonders den des Chalcedonense und des Dyotheletismus mehr als die lutherische Kirche festhalte. Ja noch schärfer und folgerichtiger prägt sie ihn aus, indem sie mit vollstem Bewußtsein ihm zur Unterlage die absolute Wesensverschiedenheit Gottes und des Menschen gibt, welche bei jenen alten Concilien das Treibende gewesen war. Der Unterschied gegen die frühere Lehre ist nur, daß die Reformirten allen Ernstes die Wirklichkeit der Menschheit Christi geltend machten, während für die ganze Zeit vom Jahr 451 an die göttliche Natur im einseitigen Uebergewicht steht. Man könnte dieses Uebergewicht auch bei den Reformirten vermuthen, weil sie die Creatur überhaupt, also auch Christi Menschheit unter die absolute Prädestination stellten. Denn das scheint zu einer Zurückstellung der Menschheit führen zu müssen. Aber es ist das Gegentheil das wir gewahren. Die reformirte Lehre steht darin gleichfalls in der Strömung der neuern Zeit, daß sie die wirkliche Menschheit (zu der sie freilich großentheils das liberum arbitrium nicht rechnet) in

Digitized by Google

Christus schärfer betont und hierin einen Fortschritt gegenüber von der römischen Kirche dokumentirt. Wie reimt sich nun der reformirte Gegensatz wider den Doketismus mit ihrer Prädestinationslehre? Auf dem Boden der alten nicht prädestinatianischen Kirche brach immer wider der Adoptianismus mit einem menschlichen freien Ich hervor, sobald mit der Menschheit wollte Ernst gemacht werden. Dagegen gewinnt die reformirte Lehre an ihrer Idee von Gott und von dem Menschen, deren schärfster Ausdruck in ihrer absoluten Prädestination lag, einmal einen absoluten Unterschied der Naturen der nie verrückt oder verwischt werden kann und doch zugleich auch die passive Bestimmbarkeit der Menschheit für die Incarnation Gottes. Ihre absolute Dependenz von Gott, die zu ihrem Wesen gehört, muß nemlich auch die Form annehmen können, daß der Logos sie sich persönlich aneignet und dennoch in ihrem Wesen, welches creatürliche absolute Dependenz ist, beläßt. Aber wenn so in der Hand der reformirten Dogmatiker jene Dependenz allerdings das Mittel ward, um ohne adoptianische Doppelpersönlichkeit die unterschiedliche Wirklichkeit der Menschheit zu sichern, so ist doch diese wirkliche Menschheit noch nicht die wahre Menschheit. Denn es ist unläugbar, daß eine solche nur unter dem Gesichtspunkt der absoluten Dependenz von Gott gedachte Person nicht der freie Menschensohn voll Gnade und Wahrheit, sondern der unter dem gesetzlichen Standpunkt festgehaltene Christus ist. Und zwar bleibt Christus ewig in diesem Stande, da dieser Stand nicht etwa in der Erniedrigung sondern in dem ewigen und wesentlichen Verhältniß zwischen Gott und Creatur nach reformirter Auffassung begründet ist. Nach dieser Seite muß ihre Christologie dem Lutheraner als eine solche erscheinen, die über den Stand der Erniedrigung nie wahrhaft hinauskömmt, wie umgekehrt dem Reformirten mit Recht die Christologie der Schwaben und der Formula Concord. als eine solche erscheint, die in den Stand der Erniedrigung nicht wirklich hineinführt. Aus entgegengesetztem Grunde erreichen beide nicht die wirkliche Doppelheit der Stände, sondern bleiben in dem Stande der Niedrigkeit oder der Hoheit hängen. Namentlich kommt die re-

Digitized by Google

formirte Theologie immer wieder als auf ihre letzte Instanz auf den Satz zurück: finitum non est capax infiniti, von dem sie gar nicht begreift, wie ein vernünftiger oder frommer Sinn ihn in Abrede stellen könne, da ihr das Gegentheil als blasphemisch und idololatrisch erscheinen muß. [29])

So sind also beide Christologieen allerdings bedeutend verschieden. Die reformirte kann sich auf den ersten Anblick sogar mehr empfehlen.

Aber andrerseits hat die reformirte Christologie doch eine Stelle, wo die scheinbare Einfachheit und Klarheit in Dunkelheit und Unbestimmtheit umschlägt, wo sie die Ueberlegenheit der lutherischen Anschauung fühlen muß, ja wo sie von dem lutherischen Grundgedanken nicht los kommen kann und dadurch Consistenz und Haltung verliert. Wenn sie recht daran thut, unermüdlich dagegen zu protestiren, daß wirklich Göttliches zugleich der Menschheit eigen werde und zukomme, wenn sie bemüht ist, statt eines realen Einheitspunktes, der sowohl göttlich als menschlich an ihm selbst sei, nur eine Gemeinschaft des Göttlichen mit dem Menschlichen zu statuiren: wie stimmt dazu daß sie doch bei der Einheit der Person beharrt, und sagt: der Mensch Christus sei durch die Person allmächtig, aber der menschlichen Natur könne nichts Göttliches zukommen? Ist denn die Person nicht göttlichen Wesens? Oder kommt sie der menschlichen Natur nicht zu? [30]) Ist sie nicht göttlichen Wesens, was ist sie denn, da sie doch Person des Logos ist? Da würde die reformirte Lehre im Widerspruch mit ihrer Lehre von des göttlichen Wesens Einfachheit auf einen Unterschied zwischen der Person des Logos und seinem Wesen kommen, der allerdings ältere Vorgänge hätte, aber doch nicht weniger bedenklich wäre, als die gegnerische Unterscheidung von

[29]) z. B. Danäus Exam. S. 294. Pareus Irenicum c. 28. Admon. Neost. 376 ff. 250 ff. Sadeel l. c. S. 146. 182. 183.

[30]) Die Lutheraner versäumen nicht, hierauf aufmerksam zu machen, z. B. Balth. Menzer Exeges. Conf. Aug. 1621. S. 78. Manche läugnen es, daß die Menschheit im Logos persönlich werde, so Sadeel S. 169. Ueber die Folgen dieser Annahme sogleich ein Weiteres.

Digitized by Google

unmittheilbarem Wesen und mittheilbaren Eigenschaften, ja damit ziemlich parallel liefe.[31]) An diesem Punkt beharren die Lutheraner darauf, daß die Person des Logos doch nicht ohne die Fülle ihrer Eigenschaften gedacht werden könne, mithin wenn die Person der menschlichen Natur zukomme, auch ihre Eigenschaften ihr zukommen müssen. — Oder soll die Person des Logos zwar nicht ohne sein Wesen und seine Eigenschaften sein, aber der menschlichen Natur nicht wirklich zukommen und zu eigen werden?[32]) Aber was wird ihr dann, wenn nicht einmal die Person ihr zu eigen wird? Denn da auch die Verbindung durch die reale Communio idd. geläugnet wird, so ist dann gar kein realer Einheitspunkt mehr zu finden, und die Incarnation selbst wird zum Schein; die Menschheit unpersönlich bleibend auch in der Unio, weil die göttliche Person nicht zugleich die ihrige ist, wird nihilianistisch verstümmelt, zum selbstlosen Organon der Gottheit; die göttliche Person ihr gleichsam nur zugerechnet, ohne daß sie sich je des eigenen Besitzes derselben erfreute. Und wird dann vollends gesagt, die göttliche Natur des Logos komme ihr deßhalb nicht zu, weil die Person gar nichts für sich sei; Person sei blos soviel als die intelligible Natur in ihrer Unterschiedlichkeit aufgefaßt, sie bezeichne blos die Gränze, welche aber durch die Unio der zwei Naturen aufgehoben werde, indem die zwei nun eine neue Person werden durch Vereinigung der Naturen oder durch Zusammenschließung

---

[31]) Manche Reformirte z. B. Danäus Exam. S. 82, Joh. Pincier de coena domini; Sohn, Exeges. Conf. Aug. u. A. nehmen, um eine Aneignung der göttlichen Person ohne die Consequenz der realen Comm. idd. der Naturen oder des Wesens zu statuiren, an, daß die Person des Logos aber nicht seine Natur Mensch geworden sei. Vergleiche Quenstedt Systema P. III, c. 3, 143. Menzer l. c. S. 133. Jene sei nirgends extra humanitatem wohl aber die göttliche Natur.

[32]) So Joh. Piscator: Christus sei nicht nach seiner Menschheit filius Divinus per unionem personalem; ferner Wendelin, Samuel Maresius, vgl. Menzer l. c. S. 137. Quenstedt S. 134. Anders dagegen Calvin Instit. L. II, 14, 4. Vgl. Quenstedt l. c. S. 132 ff.

Digitized by Google

dessen zu Einer neuen Person, was vor der Unio in Besonderheit und Trennung d. h. in zweifacher Persönlichkeit war, [33]) wie in Aehnlichkeit mit dem alten Monophysitismus die Reformirten aus der cartesianischen Schule Wittich, Braun u. A. thaten: [34]) so ist der Sache nach der mysteriöse, scheinbar viel, in Wirklichkeit nichts sagende Ausdruck Unio personalis als Ausgangspunkt fallen gelassen, und zu der ursprünglichen lutherischen Anschauung, daß das Erste vielmehr die Unio naturarum und deren Resultat erst die Unio personalis sei, eingelenkt, und die Frage wäre dann nur, worin denn die Verbindung der Naturen bestehe und sich bethätige, d. h. man stünde vor dem Problem, an welchem die lutherische Theologie von Anfang an arbeitet. — Kommt aber durch die Incarnation auch nur die Person des Logos der Menschheit wirklich zu, so ist ein unheilbarer Riß in die Grundanschauung einer Christologie gebracht, deren schärfster Ausdruck der absolute Satz ist: „finitum non est capax infiniti“ und es kommt dann darauf an, ohne Vermischung des Göttlichen und des Menschlichen zu sehen, wie beide unbeschadet ja vermöge ihres unterschiedenen Wesens in Christus Zusammengehörigkeit haben können. Dazu würde aber freilich eine solche Fortbildung des Begriffes von Gott und von dem Menschen gehören, die ebenso entfernt wäre von dem des absoluten Prädestinatianismus, als von dem magischen und pelagianisirenden Standpunkt der mittelalterlichen Kirche. Die Erhebung über die gesetzliche Stellung der bloßen absoluten Dependenz der Menschheit Christi müßte da ihre Anbahnung schon in der Erwägung finden, daß, während die Creatur im Allgemeinen nicht minder als Christus von Gott dependirt, hierin also seine Einzigkeit nicht bestehen kann, [35]) diese Abhängigkeit

---

[33]) Aehnlich schon Zanchius De tribus Elohim, s. Menzer l. c. S. 134. Vor der Unio sei die Menschheit schon ein ὑφιστάμενον gewesen, durch die Unio aber Ein ὑφιστάμενον mit dem Logos geworden.

[34]) Vgl. Pet. van Mastricht Gangraena Cartesiana. Amst. 1677. Sect. II, c. 34. S. 513 ff.

[35]) Daher die Opposition z. B. Menzers l. c. S. 121. 134. gegen

Digitized by Google

in ihm eine solche Gestalt und Ausprägung hat, um nach seinem Wesen für eine reale Einigung seiner mit Gott und Gottes mit ihm lebendig empfänglich zu sein. Damit wäre in Christi Menschheit selbst nicht bloße passive Bestimmbarkeit sondern ein Verlangen nach der Aufnahme des Göttlichen gesetzt, und der Eintritt von diesem in die menschliche Natur wäre nun nicht ein widernatürliches Wunder — wie das nach jenem reformirten Grundsatz (und nach Chemnitz) der Fall wäre, nicht ein durch die bloße Allmacht gesetzter mysteriöser Widerspruch, sondern Erfüllung des Bedürfnisses von Christi menschlicher Natur, die ebendaher auch in dem Göttlichen nicht mehr ein Heterogenes, sondern dasjenige sieht und hat, worin sie ihre eigene Wahrheit Vollkommenheit, Freiheit und Seligkeit erreicht, daher sie es auch subjective in se hat.

Dabei wird allerdings die reformirte Behauptung, daß Antheil an den göttlichen Eigenschaften auch Antheil an göttlicher Natur bedinge, bestimmt zuzugeben sein, wie das auch im Sinne Luthers und der Württemberger im Gegensatz gegen spätere verwirrende Halbheiten lag. Aber freilich wird dabei nicht eine unmittelbare und allgemeine Göttlichkeit der Menschheit zu statuiren sein, sondern im Gegentheil wird der Begriff der empirischen menschlichen Natur im Allgemeinen (auch abgesehen von der Sünde), zu unterscheiden sein von ihrer Idee, der erste Adam von dem zweiten. Zum Wesen des letzteren wird gehören daß das Göttliche in ihm auch Eigenthum des Menschlichen geworden, zum Wesen des ersteren nur, daß das Menschliche für die Gottesthat empfänglich sei, durch welche Christus ward und wodurch Adams Kinder zu Gottes Kindern werden, hinausgehoben über die blos gesetzliche Stufe des Gehorsams und der Dependenz, zur Freiheit in Gott, in die Familie Gottes.

Die Ueberlegenheit des lutherischen Grundgedankens (wie

---

die römische und reformirte Lehre, daß die Unio sei gestatio, sustentatio in *Λόγῳ* (P. Martyr Dial. fol. 10. ähnlich Sadeel, Pezel, Beza). Menzer antwortet: die sustentatio sei ja Werk der ganzen Trinität, führe aber auch darum nicht zur Unio, weil das Wort Alles trage, nicht blos Christum.

Digitized by Google

ungefügig und roh auch noch seine Darstellungen waren) zeigt sich besonders in der hohen Vorstellung, die er von der Idee des Menschen hat, trotz aller Empirie. Die menschliche Natur hat sich selbst erst wahrhaft, wenn sie das Göttliche hat durch die Gnade, nicht blos Gott als den Herrn von dem sie abhängt, sondern als den in ihr wohnenden und ihr Verlangen mit sich selbst stillenden. Es geht nicht über ihre capacitas hinaus zeitfrei zu sein, mit der Seele in der Ewigkeit zu stehen und mit Gott zu leben das ewige Leben. Auch ihre Leiblichkeit, jetzt dunkel und schwer, würde sagt der Lutheraner falsch gedacht, wenn man diese ihre Materialität und Schranke, Theilbarkeit u. dgl. als ihr Wesen ansehen wollte. Das hieße den Begriff des Menschen aus der Empirie formiren, statt aus den Gedanken der Gnade Gottes oder aus ihrer Idee. Die reformirte Lehre gibt freilich auch zu, daß der Leib spirituale Eigenschaften annehmen werde; aber eigentlich kann sie das nicht ohne Widerspruch, wenn sie den Begriff des Leibes nur nach der Wirklichkeit formirt; sie sucht daher auch dieses Spirituale von dem eigentlichen bleibenden Wesen des Leibs unterschieden zu halten, bezeichnet es als bloße Accidenzen. Die lutherische Lehre sieht in der Vergeistigung, in der Raumfreiheit des Leibes die Realisirung seiner wahren Idee. Und so kann überhaupt gesagt werden: es ist beiden Confessionen im Gegensatz gegen das Mittelalter um Hervorkehrung der realen nicht blos scheinbaren Menschheit zu thun, aber die reformirte Kirche sieht die reale Menschheit mehr in derjenigen Form gewährleistet, für welche die irdischen Verhältnisse maaßgebend sind; die lutherische hält sich mehr an das Ideal, oder an die Idee einer verklärten Menschheit, welcher gegenüber die empirische Form unseres Menschenlebens ihr noch etwas Vergängliches, ja mit Scheinrealität Behaftetes ist. Darin hat auch die merkwürdige Lehre der lutherischen Theologen von einer illocalen Vereinigung des Logos und der Menschheit ihren Grund. Die Abzweckung dabei ist keineswegs, wie Schneckenburger meint, eine der conceptio vorangehende Unio, woran sich dann die Selbsterniedrigung des Gottmenschen die zur conceptio führt schlöße. Sondern die Meinung ist, das

Digitized by Google

Wesentliche in der Menschwerdung liege nicht in dem Verhältniß zu Maria und ihrem Leibe; alles Aeußere habe hier überhaupt keinen ursprünglich bestimmenden Einfluß; sondern das Wesentliche, Grundlegende liege ganz abgesehen von Zeit und Raum in dem Verhältniß das der illocale und ewige Logos zur Menschheit stiften will (in der Fülle der Zeiten) und damit ist die Menschheit selbst in die Illocalität und Ewigkeit eingerückt, wie die Gottheit durch sie an der Zeitlichkeit und Räumlichkeit participirt. Was Maria gibt, ist freilich zeitlich, räumlich; aber das sind nur die selbst wieder relativ zufälligen vertauschbaren Elemente, während der Gottmensch nur zu Stande kommt durch einen über diesen Elementen stehenden, sie aber in sich hineinziehenden Akt des Mensch werden wollenden Logos. Die klarere und folgerichtige Ausbildung der Lehre von der Erhabenheit dieser Unio über Raum und Zeit, von dem Antheil der Menschheit an der Illocalität und Ewigkeit des Logos müßte wohl bestimmter dahin fortgehen, diese Unio erst am Schlusse in der Erhöhung Christi vollständig verwirklicht zu setzen, (und das ist die Wahrheit, die der reformirten Bildung zu Grunde ligt) das zeitlich-räumliche Leben des Gottmenschen aber davon wohl zu unterscheiden. Sie müßte Dasjenige, was simultan gesetzt freilich in hundertfache Widersprüche führt, in zwei Hauptstadien vertheilen, damit, was die reformirte Kirche mit Recht fordert, [36]) auch die irdische Erscheinung Christi in voller historisch treuer Wirklichkeit zum Bewußtsein komme, und nicht durch voreiliges Eintragen der Menschheit Christi in ihrer Wahrheit und Vollendung die Wirklichkeit derselben Noth leide. Andererseits aber wäre es ebenso verkehrt, die historische Wirklichkeit des Gottmenschen mit der Wahrheit oder Idee seiner Menschheit zu verwechseln, also für die Zeichnung des Bildes des verklärten Herrn, des wahren und wirklichen Gottmenschen sich Eintragung von Zügen zu gestatten, welche nur der irdischen Menschheitsform angehören können, nicht aber dem Bilde des ewigen und absoluten Gottmenschen entsprechen. Vielmehr die am Ende des Processes re-

[36]) Admon. Neost. S. 301.

Digitized by Google

alisirte Idee des Menschen der in seiner persönlichen Vereinigung mit Gott sprechen kann: „Alles was Dein ist, das ist mein“ muß auch während des irdischen Stufenganges das treibende Princip sein, und so muß sie auch in die Betrachtung des Lebensabschnittes, wodurch sie sich vermittelt, hereinfallen. Diese Idee hat ja allerdings ein reales, ewiges Sein in der inclinatio amoris des zur Menschwerdung sich selbst bestimmenden Logos, dessen Liebeswille so sehr gleichsam das Herz seines Liebeswesens ist, daß er in seiner Ganzheit oder in seinem ganzen Wesen durch denselben bestimmt, und bei all seiner Unendlichkeit oder Allgegenwart nirgend ohne diese innerlichste und realste Beziehung auf diesen centralen Liebesakt ist. Dieser offenbart als innersten Gedanken seiner herablassenden Liebe das Eintreten in äußere Weltwirklichkeit, aber um das äußerlich Gewordene zu verinnerlichen, um als Persönliches Persönliches zu heilen, und das Leere zu erfüllen, um Centrum und Haupt einer neuen Weltordnung zu werden, in welcher, in wundersamer Einigung von Klarheit und Geheimniß der Liebe, sowohl das Innere zu durchsichtiger Erscheinung als das Aeußere zur tiefsten Verinnerlichung gedeihen wird.

Es bedarf, was die reformirte Kirche anlangt, kaum noch der zusammenfassenden Bemerkung, daß sie es an der ernsten und aufrichtigen Anerkennung der Menschwerdung des Eingebornen selbst (was das für Kirche und Kirchengemeinschaft Entscheidende bleibt) nicht fehlen läßt und in dieser Hinsicht nicht blos von dem Ebjonitischen und Nestorianischen, sondern auch von dem Doketismus römisch-katholischer Christologie mit den Lutheranern sich lossagt. Daher ist sie auch im Stande, was die genauere doktrinale Ausbildung anlangt, von jener ihrer Anerkennung des Grundfaktums in seiner Reinheit aus die Wahrheitsgedanken lutherischer Christologie aus sich hervorzubilden.

Digitized by Google

Dritter Abſchnitt.

Die Socinianer.

So wenig die Socinianer im Mittelpunkte der reformatoriſchen Bewegung ſtehen — denn das hoheprieſterliche Amt, das Verſöhnungswerk Chriſti iſt es, das ſie mit ſeinen nothwendigen Prämiſſen zu bekämpfen nie ermüden, ſo nimmt doch die Chriſtologie ſelbſt eine wichtige Stelle in ihrem Syſtem ein und ſie vermeinen das Werk der Glaubensbeſſerung auch auf dieſe Lehre auszudehnen. [1]) Die Widerſprüche welche ſie in der her-

[1]) Vgl. Catech. Racov.; überhaupt aber die Biblioth. fratr. Polonorum Irenop. 1656; namentlich in den Opp. Fausti Socini deſſen Schriften gegen Franz Davidis T. II, 709. und Chriſtian Franken II, 767, ſowie ſeinen Brief de invocatione Christi I, 353—358. Ferner von Socin: Christianae religionis breviss. Institutio I, 654 ff. De Christi natura I, 781 ff. De Jesu Christi filii Dei natura s. essentia II, 375. (De Christo servatore adv. Covetum II, 121 ff. gibt faſt nichts als die ſocinianiſche Lehre von Chriſti Amt.) Gegen die Objectiones Cutenii Respons. II, 454 ff. De carne Christi gegen die Mennoniten II, 461. Von Joh. Crell iſt beſonders zu vgl. Opp. I, 13 ff. 45 f. 68—71. 83. 157. 260. 264. 291. 331 ff. 357—360. 527 f. IV, 133. 144. Von Wolzogen Opp. I, 177 ff. 546. 707. 750. II, 300. 742. — Andere Socinianer die hieher gehören ſind Val. Smaleius und Oſtorod. Vgl. Refutatio Thesium Wolfg. Franzii Viteb. (de praecipuis chr. rel. capp. 1609 und 1610.) 1614. Deſſen Refutatio duorum Martini Smiglecii Jesuitae libr. quos de erroribus novorum Arian. scripsit. Rac. 1616. De Christo vero et naturali Dei filio. Rac. 1616. Vgl. auch Fock der Socinianismus Abthl. 2. S. 510—551. 1847. Von älteren iſt auszuzeichnen Joh. Hoornbeeck Socinianism. confutat. Ultraj. 1650. T. I—III, beſonders I, 30. und T. II, de Christo.

Digitized by Google

gebrachten Lehre entdecken, stellen sie scharf heraus und meinen die urchristliche Lehre wieder aufzudecken. Den Schwerpunkt ihres Interesses bildet nicht das Religiöse im engern Sinn, — es fehlt ihnen gänzlich an einem tieferen Bewußtsein der Sünde und Schuld, — sondern das Moralische, das sie gesetzlich aber doch insofern religiös fassen, als sie weder dem Eudämonismus noch dem Purismus huldigen, weder von einer Verdienstlichkeit Gott gegenüber reden noch gegen das höchste Gut, sofern es auch Befreiung von Uebeln in sich faßt, gleichgültig sind, vielmehr die Seligkeit im unsterblichen Leben als letztes Gnadenziel der Kinder Gottes betrachten. Sie sind darin mit den Reformirten Eins, daß zwischen dem Endlichen und Unendlichen keine Proportion stattfinde; aber diese ewige Wesensverschiedenheit gründen sie nicht darauf, daß von dem absoluten Gott Alles absolut abhänge, sondern umgekehrt in rein scotistischer Art auf die menschliche Freiheit verbunden mit der Lehre von der natürlichen Finsterniß in göttlichen Dingen für das auffer Gott Gesetzte (vgl. die Pseudoklementinen). Auch ihnen zwar ist Gott ursprünglich die absolute Macht, liberum arbitrium — daher Gottes Gesetz schließlich in seiner Willkür ruht; aber sie sagen: Gott hat seine absolute Macht so gebraucht, daß er zu Gunsten der Welt und der Geschöpfe auf sie theilweise verzichtet, einen Theil derselben abgetreten hat. So ist hier auch für Gott die Seite des liberum arbitrium fixirt, wornach dessen absoluter Indeterminismus durch den Akt der Freiheit selbst gebunden wird, indem factum infectum fieri nequit, wie die Socinianer so oft wiederholen. [2]) Zu dem Unterschied Gottes von der Welt gehört, daß in der Welt Vielheit, Getheiltheit ist, in Gott (im Gegensatz gegen Trinität) einfache, unterschiedslose Einheit. Gott hat die geistigen Wesen auch als freie gewollt, wie er frei ist: aber das bedingt keine Wesensgleichheit, vielmehr wesentliche Geschiedenheit. Denn Gottes Wesen ist, das Eine absolute Wesen zu sein, die schöpfe-

[2]) Daher ihre Lehre, daß durch die Freiheit das Wissen, durch das Seyn einer Welt auffer Gott die essentielle Gegenwart Gottes begränzt sei.

Digitized by Google

rische Ursache von Allem, so zwar daß er mit Willen durch den Schöpfungsakt seine Absolutheit verliert und actuell „zum höchsten Wesen“ wird. Nie aber kann Gott, wie der Sabellianismus will, sein Wesen mittheilen, das auch nach der Schöpfung als absolute Potenz fortdauert.

Die nächste Schlußfolgerung aus dem von der mittelalterlichen Kirche und den Reformirten anerkannten Satz, daß nulla proportio finiti est cum infinito, ist nun bei den Socinianern, daß von einer Vereinigung der göttlichen und menschlichen Natur zu einer Person die Rede nicht sein könne. Sie finden es folgewidrig, daß die Reformirten doch in der Person die Einigung so ganz disparater Größen annehmen, die sie aus dem Gebiet der Natur mit Recht verweisen. Fände solche Unio pers. statt, sagen die Socinianer, so wäre allerdings die Folge, daß die menschliche Natur und die göttliche ihre idiomata austauschten, und die Lutheraner hätten, wenn sie nicht die exinanitio mit der Unio pers. wieder in Widerspruch setzten, die Consequenz für sich, die aber freilich auch durch Absurditäten und durch die blasphemischen Folgesätze von einem wirklichen Leiden und Menschsein des höchsten Gottes die Falschheit ihres Ausgangspunktes enthülle. Es ist aber auch, sagen sie, an sich nicht möglich, daß aus zwei Totalitäten eine Einheit werde. Das machen sie gegen die allgemeine Kirchenlehre wie gegen die neuen Arianer (vgl. oben S. 649—660) geltend. Kein Ding, das Eines ist an sich, kann zwei wesentliche Formen haben. Nun hat aber nach der Ansicht der Kirche und der Arianer Gottes Sohn vor der Menschwerdung schon vollkommen existirt, also kann er nicht noch die Forma essentialis haben, welche Menschsein ist. Und hat er sie doch, so hat er sie als ein Nachträgliches, Accidentelles, was nicht zu seinem Wesen gehört, sondern nur sein Kleid ist, das er anzog. Aber „Anziehen“ und Sein ist zweierlei. Sonach könne von einem Menschsein Gottes durchaus nicht die Rede sein. [3]) Sie finden aber auch die Kirchen-

[3]) Die arianische Lehre lasse auch die Erhöhung der Menschheit in Christus nicht erkennen, weil sie im Kern keinen Menschen habe.

Digitized by Google

lehre in Widerspruch mit einem wesentlichen christlichen Interesse. Jede Steigerung der Person Christi auf Kosten seiner Menschheit sei in Wahrheit eine Herabsetzung, eine theilweise Läugnung des höchsten Werkes Gottes, raube den Trost, der in Christi Menschheit liege, verdunkle die Glorie und Würde, zu welcher die Menschheit erhöhet werden soll, wie er zeige wenn er Fleisch sei von unserem Fleisch. So möge man denn abstehen von der Erdichtung zweier Naturen in Christus, von der die drei ersten Evangelisten nichts wissen und richtig erklärt auch Johannes nicht, die vielmehr erst durch das nicänische Concil herrschend geworden sei, das einen Abfall vom altchristlichen Glauben bezeichne. Nehme man eine göttliche Natur in Christus an, die nicht leidentlich und endlich ward wie sie es ja nicht werden kann, so werde immer die Menschheit verkürzt. Alle Schriftstellen beziehen sich auf Christus als Menschen. [4]) So allein

---

Aber damit wäre uns Beispiel, Verheissung, Trost, Vertrauen genommen, die in seiner Menschheit gründen.

[4]) Die Stellen, welche eine Präexistenz Christi bezeichnen, seien von dem göttlichen Rathschluß der Sendung Christi zu verstehen. Wo Christo die Schöpfung der Welt zugewiesen scheint, wie Joh. I, 1 ff. 10. Kol. I, 13 ff. Hebr. 1, 2. 3. ist nach den Socinianern an die Neuschöpfung (refectio, reformatio) der Menschheit zu denken an der auch die Engel participiren. So ist auch πρωτότοκος πάσης κτίσεως von solcher Neuschöpfung zu verstehen, in welcher neuen Welt Christus, der zweite Adam, der Erste dem Rang und der Zeit nach ist. Vgl. F. Socin I, 660 ff. Das „Wort Gottes" ist Gottes Befehl, deren es viele gibt, die von einander unterschieden sind. Auch Christus ist ein solches Wort Gottes, aber nicht das Wort, wodurch die Welt geschaffen ward, denn dieses Wort ist nicht Person gewesen, aber Christus ist eine persönliche Sendung. — Der „Anfang" Joh. I, 1. ist der Anfang der Verkündigung des Evangeliums vom Reich Gottes, der durch den Täufer geschah, der Sinn daher: Im Anfang, (da der Täufer schon aufgetreten war) existirte das Wort (Christus) bereits verborgen zwar bei Menschen, aber bekannt bei Gott. I, 14. wird ἐγένετο für „war" genommen wie V. 6, so daß der Sinn wäre „das Wort war Mensch wie wir, wohnete unter uns, u. s. w." Dagegen Joh. VIII, 58. übersetzt Val. Schmalz: bevor Abraham wird sc. zu Abraham d. i. Vater der Gläubigen auch aus den Heiden,

Digitized by Google

werden Stellen wie Marc. XIII, 32. Joh. XIV, 27. von Christi Nichtwissen und dem Größersein des Vaters verständlich. Denn mit welchem Rechte können Diejenigen, welche die göttliche Natur als das Ich in Christus sonst immer setzen und alles Gewicht darauf legen, Alles beiden Naturen gemeinsam sein zu lassen, hier, wo Christus einfach von seiner Person das Nichtwissen und Kleinersein aussage, die Worte auf seine Menschheit für sich allein beziehen? Ob sie denn neben der mittheilenden Comm. idd. auch eine beraubende haben? Ob man denn — in Anwendung ihres Bildes von Leib und Seele — sagen könne: der Mensch erkennt nicht, weil sein Leib nicht erkennt? Hätte Christus nach einer zweiten göttlichen Natur den Tag des Gerichtes gewußt, so hätte er nicht einfach sagen können, daß er ihn nicht wisse. Die Einheit seiner Natur müsse aber vor Allem schon deßhalb angenommen werden, weil die Einheit seiner Person stehen bleiben muß. Gott ist Person, aber auch der Mensch ist es; die Wahrheit der Menschheit besteht nicht ohne menschliche Persönlichkeit. Mithin, wenn doch Christus nicht zwei Personen sein soll, die menschliche Natur aber wie die göttliche persönlich zu denken ist, bleibt nur die Wahl, Christi wahre Menschheit zu läugnen, oder aber zu bekennen, daß Christus nicht aus zwei Naturen bestehe. [5]) Mit Unrecht nehme man hieran Anstoß. Denn auch die Zweinaturenlehre, wenn sie dabei bliebe, daß die Menschheit ihre wesentlichen Prädikate behalte und nie Gott werde, so wenig als Gott Mensch, könne doch als Frucht ihrer angeblichen Unio pers. nichts anderes angeben, als daß

---

bin ich, muß ich wirken und herrschen. Phil. 2. hat nichts mit Menschwerdung oder lutherischer Exinanitio zu thun, sondern redet von Christi Demuth in Niedrigkeit. Kol. II, 9. ist σωματικῶς Gegensatz gegen σκιᾷ, Vorbildliches, Unreales.

[5]) Val. Smalcius: Si una persona describitur J. Chr., quomodo verus Deus erit et verus homo? Potestne esse verus Deus absque persona sua? Iterumque verus homo potestne carere sua persona? Certe nihil minus. Persona enim homo est, et persona Deus est. Itaque aut negandum est Christum esse verum Deum et verum hominem, aut confitendum, eum duas habere personas.

Digitized by Google

der Menschheit durch die göttliche Natur oder Gott unendlich große Gaben geschenkt seien. Zu diesem allerdings für das Christenthum wichtigen, aber auch allein wesentlichen Resultat bedürfe es aber nicht jener Hypothese von einer persönlichen Unio zweier Naturen, die von unlösbaren Schwierigkeiten zumal für die irdische Lebenszeit Christi gedrückt sei, sondern einzig und allein einer höhern Vorstellung von der Empfänglichkeit der Menschheit selbst für eine Erhöhung zu göttlicher Würde. Doch diß führt zur positiven Seite des socinianischen Systems.

Jene metaphysische Scheidung des einfachen Wesens Gottes von dem Wesen der Welt verleiht zwar der Welt eine solche Selbständigkeit Gott gegenüber, daß Gottes Sein, Wille, Wissen durch sie theilweise beschränkt wird. Der Akt der Schöpfung, wie absolut frei er auch ist, ist zugleich eine göttliche Selbstbeschränkung. Aber die Kehrseite dieser Selbständigkeit der Welt ist, da sie nicht Gott sein kann, daß ihre Realität unvollkommen, daß an die Welt nur ein bestimmtes Maaß von Seinskraft und Realität abgetreten ist, oder daß Vergänglichkeit in ihr eine wesentliche Stelle hat, nicht blos für den Leib sondern auch den Geist. Die erste Schöpfung hat nach Naturnothwendigkeit den Tod an sich; die schöpferische Kraft Gottes kann für sich nicht andere Produkte haben, weil sie nicht kann Wesen von unendlicher Kraft setzen; damit bestünde Gottes Einzigkeit nicht. Schon dieses Uebel läßt Raum für die Erlösung, für eine zweite Schöpfung, die auf Grund der ersten aus Gottes grundloser Liebe und Barmherzigkeit (nicht blos seiner Macht) hervor Antheil gibt an seinem ewigen seligen Leben. So selbständig ferner der Schöpfungsakt den Menschen in Beziehung auf den Willen stellt, so ist doch die Kehrseite dieses Aussergottseins die Scheidung von seinem Lichte oder die natürliche Finsterniß des Menschen in göttlichen Dingen. Wie aber der Mensch neben der nothwendigen natürlichen Sterblichkeit auch eine Sehnsucht nach dem ewigen Leben hat, so neben jener Finsterniß auch ein Bedürfniß des göttlichen Lichtes, da ihm sonst der freie Wille umsonst geworden wäre. Solche doppelte Sehnsucht weise auf

Digitized by Google

unsere höhere Empfänglichkeit: aber durch diese wird jene nothwendige natürliche Finsterniß und Sterblichkeit nicht gehoben, noch weniger die überwiegende Neigung zum Bösen, die sich allmählig in Adams Nachkommen ausgebildet und den Tod auch als Strafe zugezogen hat. Nur ein neuer supernaturaler Akt Gottes kann dem unseligen, nothwendigen Verlauf der ersten Schöpfung für sich Einhalt thun.

Das geschieht schon im Allgemeinen durch Gottes manchfaltiges Wort (s. Note 4), oder seine Offenbarungen. Nur durch positive Offenbarungen Gottes, die schon bei Adam beginnen, weiß der Mensch von den göttlichen Dingen, besonders von Dem, was Gott als Gesetz hat aufstellen wollen. Vollkommen aber ist das Gesetz erst enthüllt durch Christus, zugleich in wirksamer, lockender und treibender Art, indem er das vivum exemplar der Liebe war. Durch ihn ist erst geoffenbart der gnädige Wille Gottes, den sich Bekehrenden die Sünde zu vergeben, die Strafe zu erlassen, und diese göttliche Ankündigung deren Bote er war, hat er durch sein Leben und seinen Gehorsam bis zum Tode in welchem er sich selbst seinem Beruf und Amt opferte, besiegelt. Vornemlich aber hat er die neue Welt eines ewigen seligen Lebens für die welche zu seinem Volk gehören wollen angekündigt, nicht blos durch seine verheissenden Reden, und seine vorandeutenden Wunderthaten, sondern auch durch seine Person, indem in ihm der erschienen ist, durch welchen Gott jene neue Schöpfung ausrichten wird.

Die Sendung Christi ist also nicht erst durch die Sünde bedingt; sondern für die Erfüllung des Bedürfnisses das die erste Schöpfung aus metaphysischen Gründen übrig läßt, also für Christi Sendung und Werk wäre eine angemessene Stelle auch ohne die Sünde gewesen.

Für dieses Werk mußte aber Christi Person angemessen von Gott ausgestattet werden. Zwar kann Gott nicht das an sich Unmögliche; sein Wesen konnte er ihm nicht mittheilen, weil es nach seinem Begriff unmittheilbar ist. Aber doch kann Gott auch nicht jene metaphysische Scheidung der Welt von Gott,

Digitized by Google

wodurch er die Welt als selbständige freie aus sich entläßt, zur Beziehungslosigkeit herabsinken lassen. Das ist verwehrt vornehmlich durch seine Liebe, welche den Menschen eine sittliche und selige Bestimmung zutheilt. Die Beziehung nun welche Gott will, und die er durch Wesensmittheilung nicht stiften kann, stiftet er durch Mittheilung oder genauer durch Uebertragung göttlicher Prärogative an Christus.

Zwar über die Gleichheit mit uns durfte Christus nur in so weit als sein Werk es forderte hinausgehoben werden; denn griffe seine Erhabenheit über uns weiter, so würde etwas von seiner mittlerischen Stellung ihm und uns entzogen, während diese ebenso fordert, daß er Fleisch von unserem Fleische, wie daß er allein im Stande sei uns von Irrthum, Strafe und Tod zu erlösen, das Letztere im Jenseits. Daher war Christus nicht blos dem Gesetz des Vaters zum Gehorsam verpflichtet, sondern auch dem Gesetz der Natur, der ersten Schöpfung unterworfen, der Nothwendigkeit des Todes: nicht seine Heiligkeit, noch seine Würde konnte ihn davon erlösen, sondern einzig die Wunderkraft des Vaters, die ihn nach und wegen seines Gehorsams aber nicht eines Verdienstes wegen (denn ein Verdienst gibt es nicht) von den Todten erweckte und damit ihm den Sieg über Tod und Hades zu verleihen anfieng.

Aber Christi Einzigkeit besteht darin, daß er Gottes eingeborner und natürlicher Sohn ist, Erstens durch die Empfängniß der Maria vom heil. Geiste. Ein männlicher Samen ward durch Gott in die Jungfrau hineingeschaffen, wodurch Jesus frei blieb von der sündlichen Neigung anderer Menschen, ja eine heilige Willensrichtung von Natur erhielt, die nicht fehlen, nicht einmal versucht werden konnte.

Zweitens ward er gesalbt mit dem heil. Geiste bei der Taufe. [6]) Salbung hat zwar ihre Stelle bei den drei Aemtern, aber doch besonders dem königlichen. Es ward ihm dadurch die

[6]) Vgl. J. Crell in Ev. Matth. 3. fol. 47 ff. Der heil. Geist ist divina vis et efficacia, die unter einem materiellen heil. Sub-

Digitized by Google

Anwartschaft, ja theilweise Betrauung mit dem Königthum Gottes zu Theil, daher er auch schon auf Erden Anbetung annahm und Wunder that, obwohl er das allgemeine menschliche Schicksal, den Tod und Hades nicht meiden konnte und durfte, da er sonst nicht vollkommen Mensch geworden wäre. Drittens auch mit höherem Wissen ward er in einziger Weise ausgestattet. Da aber die Schöpfung als solche ausser Gott und Christus auch Kreatur ist, so mußte er, um die Wahrheit der göttlichen Dinge zu wissen, Gott schauen, und von ihm unmittelbar seinen Auftrag empfangen. Denn nur das Schauen gibt ein wahres Wissen. Da aber der Himmel eine andere Region ist als die Erde, und Gott nicht an demselben Orte ist, den die Welt einnimmt, so mußte Christus vor dem Amtsantritt in den Himmel erhoben werden. Da hat er sich nach Joh. III, 13. VI, 62. eine Zeitlang aufgehalten, wahrscheinlich während der 40 Tage in der Wüste. Auch dem Mose, Christi Antitypus sind auf dem Berge die Urbilder der Dinge, die er einrichten sollte, gezeigt worden. Vielleicht ist Christus auch mehreremal im Himmel gewesen, obwohl er nur einmal „durch sein Blut" Hebr. IX, 12. 24. in das Heilige eingegangen ist. Möglich, fügt Wolzogen bei, daß sein Leib wunderbar momentan, wie Matth. XVII, verklärt ward, und er Umganges mit den Himmlischen pflog, sowie auch seine leiblichen Organe für das Anschauen Gottes wunderbar eingerichtet werden konnten. [7])

Obwohl er aber Sohn Gottes und gesalbter König (Christus) schon auf Erden war, so hat er doch sein eigentliches Regiment erst durch Vermittelung seines Todes, nach seiner Erhöhung angetreten: dadurch erst ist er die erste neue Kreatur actuell geworden (Primogenitus), Sohn Gottes im eminentesten

---

strat (der Taube) real auf Christus sich niederließ, ihm die Amtsweihe, die höchste Kraft, Macht und Weisheit verlieh.

[7]) Comment. in Joh. S. 707 f. 749 f. Er ist geneigt auch Joh. 1, 1. das Wort war bei Gott, hierauf zu beziehen. Anders F. Socin. Opp. I, 675. s. Anm. 4.

Digitized by Google

Sinn. Es ist seine Erhöhung nicht sein Werk, sondern des Vaters, wie seine Auferstehung; er ist aber dadurch persönlich von Tod und Unvollkommenheit befreit, gleichsam wie durch eine neue Geburt. [8]) Und die Wunderthat Gottes die ihm jetzt Dieses verlieh schenkte ihm nun auch die vollste und absoluteste Macht und Herrschaft über sein Volk, die er zuvor mehr als spes und destinatio denn thatsächlich besaß, ja, mit Beziehung auf sein Reich als den Endzweck, die Gewalt über alle Menschen, über gute und böse Engel, über Tod und Hades. Er hat die Kraft erhalten, den Menschen das Leben und den heil. Geist zu geben; ihm kömmt ein Alles durchdringendes Wissen zu, er ist der nächste Geber auch der spiritualen Gaben. Zwar wird er nie der Schöpfer, sondern hat Alles was er gibt, von dem Vater empfangen. Aber doch ist auch sein Thun nicht so zu denken, als ob in jedem Momente eigentlich Gott durch ihn als seinen Canal seine Gaben schenkte. Christus ist nicht blos willenloses Organ Gottes (als ein bloßes Instrument wäre er müßig); sondern freier Verwalter der göttlichen Güter, Gottes Stellvertreter mit vollkommener Plenipotenz für das Werk der Erlösung ausgestattet. Zu solcher Hoheit ist in ihm die Menschheit erhoben, daß er mit Recht noch in ganz anderem Sinne als Obrigkeiten ein Gott heißt, ja in gewisser Beziehung hat er eine noch ehrenvollere Stelle als Gott selbst, weil Gott nicht in eigener Person die Kirche regiert, sondern Christus thut es. [9]) Hier stimmen also die Socinianer den Lutheranern bei, daß Christi Menschheit alle Gewalt gegeben sei zu freiem Gebrauch: hier kleiden sie selbst ihre Polemik gegen das Hohepriesterthum Christi in das Gewand, daß damit etwas zu Geringes von Christus ausgesagt wäre. Sein vollkommenes Hohepriesterthum sei auf Erden noch nicht gewesen, sondern habe erst mit seinem Eingang in den Himmel begonnen. Aber da sei es nicht blos als Fürbitte für uns zu denken, sondern als königliches Regiment.

---

[8]) J. Crell I, 357—360. 527. 528. II, 79. F. Soc. Opp. I, 655. 660 f.

[9]) F. Socin. brev. instit. I, 668.

Digitized by Google

Allerdings werde, zwar nicht Christi Reich, aber sein Regiment zur Erlösung aufhören mit der Vollendung des Werkes, wofür die Uebertragung an ihn das Mittel war; er werde nach 1 Kor. XV, 26—28 alsdann das Reich dem Vater übergeben und nicht mehr sein Stellvertreter sein, vielmehr sei von da an Gott Alles in Allem. Die Gläubigen werden in wesentliche Gleichheit mit ihm treten, wie er an dem ewigen Leben Gottes als Söhne des Höchsten Antheil haben. Aber das sei keine Erniedrigung für ihn, sondern seine Freude und das Ziel seines heißesten Verlangens; er bereite jetzt wie ein Bräutigam die Hochzeit vor, und sehe auf den Tag der Vereinigung mit der Braut nicht als auf einen Tag des Verlustes hin. Zudem seien auch im Reiche der Seligen noch Stufen und Ordnungen, und da bleibe ihm immer die Stelle über allen andern, an der Spitze der Kreatur. [10]) Für die Zeit bis zu dieser Vollendung haben wir uns aber an Christus als unsern Heiland und Gnadenspender, als unsern König zu halten und denselben anzubeten (adorare); ja auch in allen äußeren und inneren Nöthen ihn anzurufen (invocare). Er höret uns und kann uns helfen. Dem Franz Davidis und Christian Franken, die dieses als Abgötterei bezeichnen, da ihm Christus Kreatur sei, und die blos eine Anbetung Gottes zugeben, hält F. Socin entgegen: nur dann wäre Christi Anbetung Abgötterei, wenn dadurch nicht Gott selbst zugleich geehrt würde. Aber wenn Christus angebetet werde, nicht weil er Creatur, sondern weil er Gottes Stellvertreter ist, so werde der Auftraggeber geehrt in dem Bevollmächtigten. Und das fordere die heil. Schrift Joh. V, 22 f. Phil. II, 9. Hebr. I, 6. Anbetung würde ihm zukommen, auch wenn sie nicht geboten wäre. Anrufung aber sei zu üben, weil wir dazu ermuntert werden und weil Verheissungen daran geknüpft sind. [11])

---

[10]) J. Crell zu 1 Kor. XV. I, 331 ff.

[11]) Vgl. besonders die Epist. de invoc. Chr. F. Socin. Opp. I, 353—358. Seine Meinung ist nicht, daß invocatio mehr sei als adoratio, sondern das letztere ist eine Erlaubniß, die wir benützen

Digitized by Google

Gemäß seiner Ausstattung mit vollkommenem Wissen und Können und gemäß seiner Liebe, müssen wir mit vollem Vertrauen uns an ihn wenden, der auch in der Erhöhung unser Bruder geblieben ist. Da Gott durch Christus uns das Heil beschieden und zwar als durch seinen Stellvertreter (Dei vicarius, gubernator, judex) so fordert Gott auch schlechthin die göttliche Verehrung des Sohnes; die sie ihm versagen, sind nicht mehr Christen. Es ist daher zum Heil gänzlich nothwendig, die Erhöhung der Menschheit Christi zu wissen, die seine göttliche Verehrung begründet. Zwar auch der Vater muß angebetet werden, wie ja Christi Wohlthaten auf ihn zurückweisen. Aber der Vater segnet durch den Sohn der mit seinem Willen eins ist. Daher kann (folgerecht müßte es bei der Art der socinianischen Stellvertretung wohl heissen: soll) auch der Sohn allein angerufen werden. [12])

So abstoßend die socinianische Christologie auf die Zeitgenossen wirkte, so würde man ihr nach dem Obigen doch sehr Unrecht thun, wenn man ihr das christliche Interesse überhaupt absprechen wollte. Das bricht am deutlichsten an dem Eifer hervor womit Christi Anbetung vertreten wird. Sie ist aber auch nicht blos in formeller Hinsicht durch die Einheit ihres Charakters, sondern inhaltlich auch dadurch beachtenswerth, weil sie einem unerwarteten Meteor gleich mitten in die streitenden Partheien hineinfällt, wesentliche Elemente von allen drei Hauptconfessionen in sich combinirt und zwar in einem Aufriß, dessen Einfachheit und Klarheit wenigstens die Verwirrung und Künstelei der andern Theorien in ein klares Licht setzen konnte und bei dessen Zeichnung die Feder von einer Hand geführt ward,

---

dürfen; die Aufmunterung dazu ist eine Verheißung, daß er uns helfen will, wie er es auch kann.

[12]) Nur die Formel: im Namen Jesu beten, macht Socin sichtliche Verlegenheit, theils weil ihm Christus nicht Fürbitter sondern König ist, theils weil es nicht angemessen erscheint, sich an Gott und an seinen menschlichen Stellvertreter zugleich zu wenden.

Digitized by Google

welche, wie die ganze reformatorische Bewegung, der menschlichen Seite im Christenthum ihr Recht geben wollte.

Der Socinianismus kündigt eine Krisis für die römische und besonders auch die reformirte Christologie an. Er geht mit beiden aus von dem Satz, daß zwischen dem finitum und infinitum keine proportio sei, aber zieht daraus auch den unvermeidlichen Schluß, daß da eine wirkliche Einheit Gottes und des Menschen nicht möglich sei. Er zeigt, daß da nothwendig Christi Menschheit zum bloßen Gewand und selbstlosen Instrument der Gottheit würde, aber eigentlich nichts von Gott empfinge, oder aber eine nestorianische Doppelpersönlichkeit bliebe, welche für die Einigung der zwei Naturen nichts leiste, also nicht wirklich ein Höheres als der Socinianismus für Christus herausbringe, wohl aber auch das christologische Bild verhülle, das sich ergeben würde, wenn man bei der reinen Menschheit stehen bliebe. Es mag hart lauten, ist aber dennoch wahr: Wenn damit Ernst gemacht würde, Christi Menschheit an dem Göttlichen keinerlei Theil zu geben, die Einheit vielmehr nur durch das göttliche Ich ohne seine Natur geschlossen sein zu lassen; oder wenn Christi Menschheit eine bloße Theophanie, ein Gewand oder Instrument ist — dergleichen auch die Profeten sein konnten, — so ist mit einem solchen Christus von Gott viel weniger gegeben und geschehen als mit dem socinianischen. — Denn die göttliche Person ohne ihr Wesen ist ein todter Punkt ohne die Fülle, die in den göttlichen Prärogativen ligt. Davon hat die lutherische Christologie eine Einsicht, zumal in ihrer ausgeprägtesten Form bei Brentz und Jacob Andreä. Denn diese legen das Hauptgewicht nicht auf das persönliche Sein Gottes in Christus, weil dieses in allen Dingen stattfinde, noch überhaupt auf das Haben des göttlichen Ich, sondern darauf, daß die Menschheit Christi die Fülle der göttlichen Prärogative, Allmacht, Allwissenheit, göttliche Majestät habe, was Alles der Socinianismus auf Christi Menschheit zu übertragen keinen Anstand nimmt, wie auch umgekehrt die lutherische Christologie der Formula Concord. mit ihm den Blick mehr offen hat für den erhöheten Herrn,

Digitized by Google

den König, als für seine Knechtsgestalt, die sie nur unvollkommen gewinnt. Der Socinianismus hat auch seine Comm. idd., er hat auch seine Unio, nicht durch die göttliche Person, aber eine Unio der Menschheit mit den göttlichen Prärogativen und Kräften, welche die Fülle des göttlichen Wesens sind, eine Dynamik der Unio. [13]) Er läßt noch bestimmter als selbst die lutherische Christologie hervortreten, daß die Menschheit in Christus zur Freiheit und Selbstbestimmung erhoben sei, nicht aber blos in gesetzlicher Stellung oder als Durchgangspunkt göttlicher That fungire; und in dieser Hinsicht ist es bezeichnend, daß wie die Socinianer für die Menschheit Persönlichkeit fordern, so auch die Lutheraner, nur daß die letztern sie von der göttlichen Seite her communicirt setzen. Der lutherischen Christologie sind die Socinianer überlegen in der Zeichnung dessen, was zur wirklichen Menschheit Christi auf Erden gehörte und in der Anerkennung eines nicht blos scheinbaren Werdens von Stufe zu Stufe; wie man auch darin den Socinianern wird Recht geben müssen, daß, wenn das Wesen Gottes schlechthin nicht mittheilbar ist, sondern nur seine Eigenschaften, Gott nach seinem Wesen ausserhalb der Menschheit bleibt und nicht Mensch geworden ist, folglich kein Grund zur Klage gegen Diejenigen bleibt, die das erkennend sagen: das Wesen Gottes kann gar nicht Mensch werden, wohl aber theilt Gott seine Prärogative der Menschheit mit. Nach dieser Seite mußte der Socinianismus durch seine Vereinfachung, durch das Hinwegwerfen des doch nur müßig Gebliebenen früher oder später auch für die lutherische Christologie eine Krisis heraufführen, die ihr nur das Dilemma ließ, entweder das Wesen nicht als unmittheilbar vielmehr in den Eigenschaften gegeben zu setzen (wie Andreä wollte) oder aber dem Socinianismus gewonnen zu geben, ähnlich wie die beiden andern Confessionen zu der

---

[13]) F. Soc. T. II, 798. 799.: es gebe eine duplex divinitas, eine mittheilbare z. B. immortalitas, potestas und eine nicht mittheilbare. Diese ist essentia Dei, jene ist effectus essentiae, für immer oder auf Zeit verleihbar.

Digitized by Google

Alternative gedrängt werden, entweder jenen Satz aufzugeben, daß keine proportio bestehe zwischen dem finitum und infinitum, oder aber zur socinianischen Läugnung der Menschwerdung Gottes fortzugehen. Beidemal bringt der Socinianismus diese Krise, indem er einerseits den falschen Grundsatz zu seinem eigenen macht, den jene auch haben, der aber ihre Christologie hemmt und verderbt, andrerseits aber die logisch richtigen Consequenzen zieht, die sie doch schlechterdings nicht annehmen wollen und dürfen. Sie selbst bestreiten zum Theil gegenseitig an einander diese Grundsätze, aber ohne Wirkung. Eindringlicher konnte die Lehre aus dem Munde derer sein, die jene Grundsätze annahmen, aber daraus die bedenklichsten Consequenzen zogen.

Am meisten Aehnlichkeit hat aber der Socinianismus, wie in seiner Grundanschauung vom Christenthum als dem vollkommenen Gesetz, so auch in den Grundzügen seiner Christologie mit Ideen des römischen Systemes. Namentlich mit Duns Scotus hat er die merkwürdigste Aehnlichkeit: er ist in gewisser Art der entpuppte Scotismus, welcher sich durch Aneignung einiger, besonders kritischer Momente der reformatorischen Bewegung eine gewisse Familienähnlichkeit mit dem Protestantismus zu geben gewußt hat, aber im Kern auf vorreformatorischer Stufe stehen geblieben ist. Wenn wir früher als das Wesentliche in der römischen Kirche als solcher die Combination des Magischen und des Pelagianischen fanden, wovon jenes mehr das Heidnische, dieses mehr das Jüdische ist, so neigt sich zwar ohne Frage das socin. System im Ganzen mehr dem Pelagianischen und Gesetzlichen zu, wie D. Scotus, weil es ein kräftiges moralisches Interesse hat. Aber so weit als dem Göttlichen Raum bleibt, fällt dessen Wirkungsweise auch im Socinianismus magisch aus, und selbst der Begriff des Sittlichen wird durch Magisches verdorben. Schon das Wissen von dem Sittlichen kommt nur magisch an des Menschen natürliche Finsterniß, die positive Offenbarung findet im Menschen keinen Anschließungspunkt an einer inneren Selbstgesetzgebung; ja gut ist

Digitized by Google

eben das was Gott dafür hat erklären wollen. Ebenso ist es nicht durch das Ethische selbst vermittelt, daß Gott auch die Sünde vergeben, die Strafe erlassen kann, sondern es ist magische Willkür daß Gott, der doch das Gesetz mit der Strafsanction gab, es nicht gelten läßt in der Vergebung, sondern davon dispensirt, gleichwohl aber auf seiner ferneren Geltung beharren soll. Magisch ist daher auch die socinianische Theorie von unsrer Versöhnung. Das Christenthum lehrt, daß wir durch das (in Christus erfüllte und befriedigte) Gesetz hindurch vom Gesetz und seinem Fluche frei und heilig werden. Nach Socin werden wir frei von dem Fluch des Gesetzes durch Offenbarung eines andern Gesetzes, dadurch das erste abolirt wird, und diese göttliche Dispensation von ihm und seine Nichtgeltung soll gleichwohl das Mittel sein, seine vollkommene Geltung herzustellen. Das Sittliche ist also nicht das in sich absolut und ewig Nothwendige, es hat seinen Ursprung nicht im göttlichen Wesen, sondern rein in dem positiven Akt der göttlichen Machtvollkommenheit und Herrschaft. Da ferner die Sittengebote nur positive, einzelne sind, nicht aber die Totalität des Menschen in nothwendigem und wesentlichem Zusammenhange damit steht, so gehört nach dem socinianischen System auch nicht die volle Heiligkeit zum göttlichen Begriff vom Menschen; und die vollste Heiligkeit thut auch Nichtgebotenes (also opera supererogatoria). Die Erhebung zu dieser vollen Heiligkeit ist zwar eine Erhöhung des Menschen, aber da sie nicht von seinem Wesen gefordert ist, ist sie eine Erhebung in eine mehr als menschliche Lebensweise. So ist in der socin. Vollendung des Menschen auch noch etwas von jener mittelalterlichen Entrückung des Menschen über sich selbst hinaus zu gewahren. Ganz ebenso ist von der Verleihung der Unsterblichkeit zu urtheilen. Sie ist nach jener metaphysischen Grundlage, welche die Nothwendigkeit des Todes in sich schließt, eine magische Entrückung über sich selbst, über den eigenen ursprünglichen Begriff. In der Christologie selbst aber tritt dieses Magische theils in der Entrückung Christi in den Himmel während seines Erdenlebens, theils in der Art hervor, wie auch ihm ohne

Digitized by Google

innere Vermittelung, Auferstehung und Unsterblichkeit zu Theil wird. Ferner in der Art wie seine Heiligkeit gedacht ist. Denn soviel Socin von Christi Werden spricht, seine Heiligkeit ist ihm ein Fertiges, in sich Bewegungsloses, Einerschaffenes, Unversuchbares, in sonderbarem Contrast mit dem Gewicht das er auf das lib. arbitr. sonst legt. Auch das ist noch ein römischer Rest, daß er (woran auch die Formula concord. streift) Christus Ueberethisches vollbringen läßt. Am meisten katholisirt aber seine Lehre von Christi Amt und Anbetung (s. o. II, 5). Das Königthum Christi droht fast das ganze Amt Christi zu verschlingen: er ist als Gesetzgeber und Herrscher Statthalter Gottes, obwohl Mensch und als solcher anzubeten. Papstthum und Heiligendienst werden zwar abgeschafft, aber so daß der falsche Grundgedanke beider Auswüchse beibehalten und aus ihm die Christologie aufgebaut wird, der Gedanke daß Gott von uns unendlich entfernt und uns schlechthin wesensfremd sei. Während dem Katholicismus des Mittelalters Christus wieder zum nackten Gott geworden und die Kirche sammt den Heiligen an seine Stelle getreten war, so meint der Socinianismus dadurch zu reformiren, daß er umgekehrt Christus zum Heiligen und Statthalter Gottes macht.

Aber auch jene beiden Grundsätze: „daß das Unendliche und Endliche sich absolut und unvereinbar entgegenstehen," und „daß die Eigenschaften sich vom Wesen trennen, daher auch von dem einen Wesen an das andere über und wider dessen Natur sich mittheilen lassen," welche der Socinianismus in sich vereinigt, (während die Reformirten nur den ersteren annehmen, die Lutheraner fast nur wider Willen dem zweiten ihren Tribut bezahlen), haben nach dem Früheren ihren Sitz in der Theologie des mittelalterlichen Katholicismus. Denn was ist dieser geläufiger als der aristotelische Satz, daß zwischen dem Infinitum und dem Finitum keine Proportio sei? Und auch der andere Grundsatz dessen Heimath das Magische der römischen Theologie ist, verräth sich in der römischen Lehre von dem Urstand und seinen donis superadditis, die dem Menschen mitgetheilt sein und doch nicht zu seinem Wesen gehören sollen; ferner in der Vor-

Digitized by Google

stellung: daß welch hohe Gaben immer Gott an die Menschheit mittheile, er doch das Höchste, sein Wesen nicht mittheilen könne, sondern das Beste für sich behalten müsse, wie auch für dieses Höchste die Menschheit nicht empfänglich sei, sondern nur durch ein Entrücktwerden aus sich in Gott, durch einen Selbstverlust damit in Kontakt kommen könne. Der Quell beider Grundsätze kann nur in dem Irrthum liegen, daß nicht die heilige Liebe in Gott das Höchste und Innerste, ja auch sein Wesen, und seine Natur sei, sondern vielmehr eine von der heiligen Liebe losgerissene Aseität, Unendlichkeit, Allmacht.

Dem Grundsatz, daß die Eigenschaften trennbar seien vom Wesen, tritt allerdings die reformirte Kirche entgegen, aber um den Preis, daß eine reale Selbstmittheilung Gottes an die Menschheit überhaupt geläugnet werden will, wovon die Ursache ist, daß selbst die Unio pers. in ihr haltungslos dasteht. Es wird wohl die die Unterschiede hütende heilige Gerechtigkeit Gottes, aber nicht die Kraft und das Wesen der heiligen Liebe Gottes erkannt; und wenn auch göttliche Mittheilsamkeit gelehrt wird, so kommt doch die Mittheilung nicht zu ihrem Ziele, wenn kein Empfangen und Haben des Göttlichen soll stattfinden können. Sagt die reformirte Dogmatik, daran sei nicht Mangel an Gottes Liebe, sondern der Begriff der Endlichkeit schuld, in dessen beschränkende Macht der weltschaffende Gott habe einwilligen müssen, weil sonst eine Welt nicht möglich wäre: so ligt darin das offene Geständniß eines über Gottes liberum arbitrium stehenden höheren Gesetzes, das aber nicht das Lebensgesetz der Liebe, sondern das dualistischer Art ist, ja das folgerichtig der Welt jene falsche Selbständigkeit Gott gegenüber geben müßte, die der Socinianismus verkündigt, und an die er seine Stellvertretungslehre und Mittheilung göttlicher Prädikate an die Welt anschließt.

Die lutherische Kirche allein vertritt die entscheidende und neue christologische Grunderkenntniß: Finitum capax infiniti. Diese wurzelt ihr in der Glaubenserkenntniß daß Gott im Innersten als Liebe zu denken ist. Insofern hat sie in Be-

Digitized by Google

zug auf den christologischen Fortschritt der Christenheit den Reigen zu führen: ihr ist am vollständigsten die Idee der Christologie anvertraut. Aber auch sie hat sich in der Formula concord. nur erst in einer zu mittelalterlichen Sätzen condescendirenden Form durchzusetzen vermocht. Denn sie läßt einerseits gegen ihre Grundtendenz und gegen die von Luther gezeichnete Anthropologie durch die Besorgniß vor Vermischung des Göttlichen und Menschlichen sich dahin ziehen, das Göttliche mit Christi Menschheit nicht wirklich coalesciren zu lassen, jenes vielmehr als etwas wider die menschliche Natur an diese Kommendes anzusehen; oder auch, wo sie das Göttliche der Menschheit Christi zu eigen werden läßt, darunter nur göttliche Eigenschaften zu denken, während das Wesen Gottes unmittheilbar in Gott zurückbleiben soll. Andererseits aber indem sie ihrer Idee der gottmenschlichen Einheit treuer folgt, läßt sie sich dahin ziehen, durch die Selbstmittheilung Gottes an die Menschheit die Wirklichkeit und das Werden derselben — durch einen magisch beschleunigten Proceß der Exaltatio überwältigen zu lassen. [14]) Die Mängel der erstern Seite sind nicht allgemein in der lutherischen Kirche, sondern haften mehr an einzelnen Ausdrücken der Formula concord., deren Grundgedanke doch jene capacitas der Menschheit für Gott selbst in nicht blos passiver Form bleibt. Der zweite Mangel dagegen ist allgemeiner und haftet tiefer. Er hat seinen theologischen Grund darin, daß der göttlichen Liebe noch nicht bestimmt genug die die Unterschiede hütende heilige Gerechtigkeit einverleibt, ebendaher auch auf der menschlichen Seite das Ethische und der unerläßliche Proceß desselben noch zu wenig fixirt ist. Dieser zweite Doppelmangel wird von der reformirten Dogmatik und dem Socinianismus treffend erkannt und bestritten, aber geheilt kann er nicht durch Ueberspringen zum reformirten oder gar socinianischen

---

[14]) Was allerdings auf einen Mangel auch im Gottesbegriff zurückweist; denn wäre ihr die die Unterschiede wahrende Gerechtigkeit (welche die reformirte Kirche mehr vertritt) vollständiger einverleibt), so wäre erst die Liebe bestimmter ethisch gedacht.

Digitized by Google

Gottesbegriffe werden, sondern nur dadurch, daß Gott weder blos als Heiligkeit und Gerechtigkeit, noch blos überhaupt als Güte und Mittheilsamkeit, sondern als die ihrer selbst mächtige, aber vermöge und in der Selbstbehauptung auch sich mittheilende, oder als die heilige Liebe erkannt wird. Erst aus dieser Idee Gottes und der damit sich ergebenden Idee des Menschen wird eine Christologie aus Einem Guße möglich sein welche das Wahre, was die verschiedenen Kirchenpartheien wollen, und damit sie selbst in dieser Centrallehre vereinigt. Das reformatorische Glaubensprincip trägt eine solche Christologie, erscheine sie früher oder später, in seinem Schooße und ist auch in diesem Sinn ein unendlicher Anfang.

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

YC 71341

264571

BT201
D6
v.2:1

UNIVERSITY OF CALIFORNIA LIBRARY

Digitized by Google